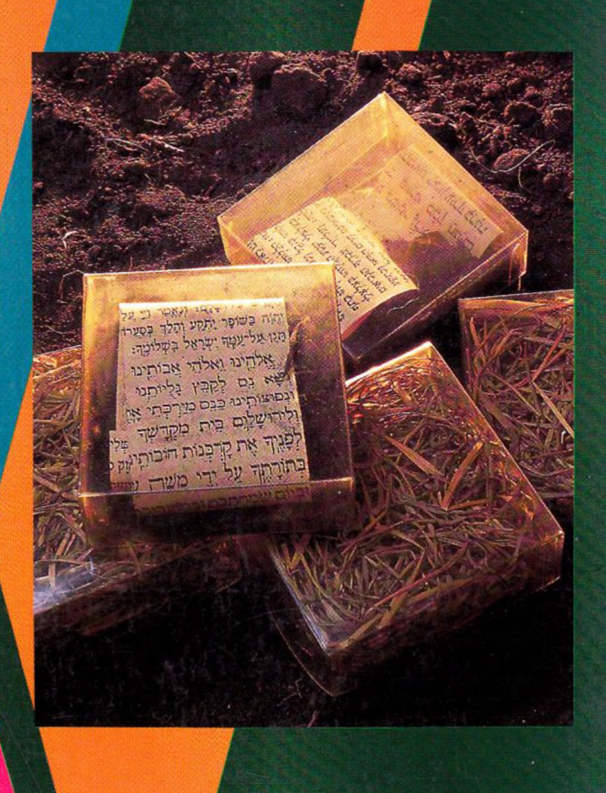
Hermenéutica y racionalidad

Gianni Vattimo

COMPILADOR



Vitral



Hermenéutica y racionalidad

Gianni Vattimo
COMPILADOR

Traducción de Santiago Perea Latorre

GRUPO EDITORIAL NORMA
BARCELONA, BUENOS AIRES, CARACAS, GUATEMALA, LIMA,
MÉXICO, PANAMÁ, QUITO, SAN JOSÉ, SAN JUAN,
SAN SALVADOR, SANTAFÉ DE BOGOTÁ, SANTIAGO

Título original:
Filosofia '91
Primera edición en castellano, julio de 1994
Primera reimpresión, marzo del 2000

Apartado 53550
Santafé de Bogotá, Colombia
Impreso en Colombia – Printed in Colombia
Impreso por Cargraphics S.A. - Impresión digital
Diseño: Camilo Umaña
Cubierta: Víctor Robledo

ISBN 958-04-2808-5
CC 22157

Hermenéutica y racionalidad

Contenido

Introducción

GIANNI VATTIMO
Y MAURIZIO FERRARIS

La cuestión de la racionalidad de la hermenéutica ha seguido forzosamente, por lo menos a partir de Dilthey, la tópica de la controversia entre explicar y comprender. Las ciencias de la naturaleza se valen de procedimientos de objetivación, inscriben el dato bajo la ley y alcanzan una verdad incuestionable en relación con los parámetros que han sido asumidos como verdaderos; las ciencias del espíritu toman como modelo la historia, y la autobiografía como origen de ésta, e indagan aquello que es un hecho humano más allá de la contraposición, en este caso insostenible, entre sujeto y objeto: no hallan leyes sino que sacan a la luz individualidades, de manera tal que aquello que se pierde a nivel nomotético se gana en el nivel empático de la proximidad entre el que conoce y lo conocido o en la excelencia de los objetos.

Aquí el debate metodológico esconde un problema histórico, pues si entre los antiguos nadie pensó nunca seriamente que las letras tuvieran que rivalizar con la ciencia es porque ésta no poseía ante aquéllas ningún valor de última instancia. Por el contrario, el hecho de que sólo al final del siglo del positivismo se haya impuesto la necesidad de una apología de la comprensión ante la explicación, dice mucho acerca de las condiciones históricas y prácticas en que se coloca la alternativa,

que consisten en el predominio sin rivalidades de la explicación, frente al cual se intenta tan sólo construir una apología del residuo de legalidad de la comprensión. Ahora bien, si ello es cierto el problema de la racionalidad de la hermenéutica no parece estribar tanto en la recuperación de la validez del conocimiento histórico como, en un sentido más complejo, en el reconocimiento preliminar de las condiciones históricas que han terminado por imponerla.

No se trata de reemplazar la lógica con la historia. El hecho de que en una edad antifundacionista como lo es la nuestra, la disputa entre la ciencia y la literatura se concluya por lo general con el triunfo de la segunda no proporciona de por sí un aporte a la racionalidad de la hermenéutica. Pues, ¿ésta podría contentarse realmente con ser una *skepsis* que se afirma con la difusión de la incredulidad hacia la ciencia? ¿La racionalidad de la hermenéutica no sería, entonces, otra cosa que el reflejo de la incapacidad de la ciencia de demostrar de manera convincente sus propias razones?

Es así como nos hallamos de nuevo ante el problema de la historia: ¿este devenir es en realidad un *puro* hecho? Y, sobre todo, ¿en qué puede consistir un *hecho* si hemos cesado de ser epistemológicos? Desde el momento en que se sostiene, junto con Nietzsche, que no existen hechos sino sólo interpretaciones, *y que también ésta es una interpretación*, hay que tener el cuidado de no caer en la antinomia según la cual o esta interpretación es un hecho, y entonces aquello que se afirma no es verdadero, o no lo es, y entonces será suficiente concederle un distraído interés. La racionalidad de la hermenéutica empieza precisamente en el instante en que se intenta tomar en serio esta antinomia, incluso más allá

de la paradoja nietzscheana. La hermenéutica no aspira a proporcionar una descripción de los estados de las cosas más confiable que la que aseguran las ciencias, puesto que parte de la crítica de la teoría de la verdad como correspondencia. Pero tampoco piensa que afirmar que todo es interpretación equivalga a colocarse en el ámbito de las meras representaciones, máxime si se considera que la categoría de representación se torna más oscura que nunca cuando el "puro hecho" es puesto en cuestión.

Entonces habrá que decir más bien, siguiendo a Nietzsche y a Heidegger, que nos hallamos en la época del ser-como-interpretación, en donde la racionalidad no consiste ni en la imitación de las ciencias, que todavía se insinúa en la búsqueda de una hermenéutica trascendental, ni en el simple rechazo de toda racionalidad argumentativa, según una tentación estética que influye sobre la hermenéutica, sino en el esfuerzo por prestarle una cuidadosa atención al destino histórico que nos ha conducido hasta el presente. No es posible, entonces, ver en la hermenéutica simplemente un sucedáneo de doctrinas más confiables pero ahora menos seguras a causa del avance del nihilismo, sino que hay que reconocer en ella, a través de una radicalización ontológica, la única filosofía que se hace cargo de la argumentación y de la comprensión, puesto que las otras formas de racionalidad han perdido su certeza.

De esta manera la hermenéutica cambia de rostro, o cuando menos presenta facciones diferentes de las que tradicionalmente le son atribuidas por quienes consideran la filosofía como ciencia rigurosa: no se trata de una doctrina anticientífica, pues su tarea requiere el examen de la ciencia entendida como aquel saber

que ha invalidado sus propios fundamentos y que al final, en lugar de difundir certezas, ha terminado por propagar la incredulidad a escala planetaria; como tampoco de una doctrina conservadora, pues reconoce en su propio predominio el despliegue de un destino del ser en el que consiste la esencia nihilista de la modernidad.

Es por ello que la reflexión sobre la racionalidad de la hermenéutica que se desarrolla en el presente volumen, se presenta como el resultado de un razonamiento que ha constituido el hilo conductor de los anuarios precedentes*: del tema de la secularización (1986), según el cual la verdad de la hermenéutica no se presenta como una iluminación sino como una reflexión pública e históricamente fundada; de la relación entre historia y teoría (1987), en donde la lógica de la historia debe justificar la posibilidad de la teoría; del discurso sobre la evidencia como medida de la verdad (1988), que no se articula según la forma puramente intuicionista que le confiere la tradición; de la problemática del mundo de la vida (1989) como telón de fondo implícito de nuestras asunciones teoréticas; y, para terminar, de la discusión, hace un año (1990), sobre la revolución lingüística, que constituye la vía a través de la cual la hermenéutica alcanza una posición central en la filosofía contemporánea, si bien con rasgos que pueden haber acentuado su relativismo, en las dos versiones de

* El libro que el lector tiene en sus manos, *Filosofía'91*, pertenece a una serie de libros de ensayos sobre un tema filosófico iniciado en 1986 con el título *Filosofía'86*, que los autores de la introducción denominan anuarios.

la convención generalizada y de la meditación sobre el lenguaje poético.

Ni las conversaciones ni las interpretaciones son equivalentes entre sí: éste es el sentido de la conversación de Sergio Givone con Luigi Pareyson que abre este anuario; el recuerdo de un maestro, desaparecido el 8 de septiembre de 1991, quien había afrontado el problema de la verdad de la hermenéutica en varias obras famosas (será suficiente recordar *Verità e interpretazione*, 1971) no sirve sólo como homenaje sino que proporciona una vez más la premisa de nuestros razonamientos. La primera sección, *Cómo argumentan los hermeneutas*, desarrolla el concepto de *logos* hermenéutico no sólo desde un punto de vista más o menos interno (Vattimo, Gargani, Ferraris) sino también presentando las objeciones adelantadas por Berti y, en la perspectiva de una hermenéutica trascendental, por Apel; en la segunda sección, dedicada al fundamento en el sentido del *Satz vom Grund* heideggeriano, Derrida y Vitiello proponen las formas hermenéuticas del principio de razón; en la tercera se examinan algunas experiencias históricas ejemplares de la relación entre hermenéutica y racionalidad, desde la búsqueda de la lengua perfecta en el *De vulgari eloquentia* (Eco) hasta el significado de Aristóteles en el pensamiento de Heidegger (Volpi), pasando por la renovada actualidad de la filosofía romántica de la naturaleza (Moiso); en la cuarta se presenta un texto de los años 30 de Hans Lipps, quien afrontó por primera vez en forma explícita la cuestión de la lógica hermenéutica.

RACIONALIDAD Y HERMENÉUTICA

Interpretación y libertad
Conversación con Luigi Pareyson

SERGIO GIVONE

Profesor: hoy en día la hermenéutica, es decir la teoría y la práctica de la interpretación, goza de gran fortuna. A tal punto que algunos hablan de ella como de una verdadera "koiné", como de un lenguaje filosófico común a las perspectivas más diversas. Usted ha sido un precursor, pues desde el final de los años 40 ha colocado el problema de la interpretación al centro de su reflexión; y es sobre el concepto de interpretación que hace énfasis su "Estetica" (su "Teoria della formatività" que, dicho sea de paso, recientemente Bompiani ha publicado de nuevo en la colección de bolsillo). Ahora bien, yo querría preguntarle: ¿cuáles son las razones filosóficas de la fortuna de la hermenéutica, por qué la hermenéutica encuentra hoy un terreno tan propicio para su desarrollo?

Se trata de un nuevo tipo de filosofía, basado no en la razón demostrativa, sino en el pensamiento interpretativo. La fortuna de la hermenéutica deriva de la crisis del pensamiento objetivante y demostrativo, que pretende extender el conocimiento con la pura demostración y concibe la verdad como un objeto que se presta para una mirada total y que nosotros podemos conocer en un sistema acabado y definitivo. La verdad, en cambio, nos es accesible sólo como se presenta en la experiencia, la cual es de por sí abierta e inconclusa. Ello significa dos cosas: ante todo, que la verdad no se

entrega nunca en una formulación única y definitiva sino que lo hace siempre en formulaciones determinadas, históricas y personales; y éste es precisamente el reino de la interpretación, que es de por sí múltiple, inagotable, infinita; en segundo lugar, que la verdad no se entrega sino al interior de la interpretación individual que se da de ella, de manera que la reflexión hermenéutica encuentra la verdad con el mismo acto con el cual, al interpretarla, proporciona una formulación de ella.

A la base del pensamiento hermenéutico existe, entonces, una originaria solidaridad nuestra con la verdad. En general no se conoce sino lo que ya se sabe pero, o se ha olvidado o aún no se ha encontrado la manera de decirlo. Y ésta es la tarea de la filosofía como hermenéutica: rememorar lo que en el fondo ya sabemos y decir cuanto querríamos pero no logramos decir. El pensamiento hermenéutico desarrolla la riqueza de este "ya": hace revivir la memoria y hace hablar una conciencia muda, trae a la vida la inercia del olvido y extrae la palabra del espesor del silencio.

Estética y hermenéutica: este binomio tiene una importancia particular en su pensamiento. Y no sólo porque la estética caracteriza la primera fase de éste, digamos hasta los años 60, y la hermenéutica la segunda, desde la publicación de "Verità e interpretazione". Sino porque, como recordábamos, usted siempre ha pensado en la estética y en la hermenéutica como estrechamente ligadas entre sí. Me refiero, por un lado, a su teoría del arte, que ve en el artista ante todo un mayeuta, un intérprete de la materia con la que tiene que ver y, por otro lado, a su teoría de la interpretación, que entrega la interpretación, como a su campo más propio, al arte y al mito...

Sí, a mi modo de ver, el vínculo entre estética y hermenéutica es sumamente estrecho. Tiene un carácter interpretativo no sólo, como es obvio, la lectura de una obra de arte sino también –y esto no siempre resulta claro– su producción. El proceso de formación de la obra es interpretativo porque consiste en un diálogo del artista tanto con la materia que ha de formar como con la forma que de ella resultará, si resulta. Hay que interrogar atentamente la materia para lograr percibir las intenciones formativas, de las cuales, bajo la fecunda mirada del artista, abundan los mármoles, las piedras, los metales, los colores, los sonidos, las palabras. Pero se trata, asimismo, de hallar la manera de hacer (tengo que recordar que a mi modo de ver el arte consiste en hacer, inventando al mismo tiempo la manera de hacer), y para encontrarla no hay otro camino que interrogar la obra misma, que sin embargo aún no existe, interrogar la forma futura para saber de ella cuál es la única forma en que ella misma se deja realizar.

Por lo que se refiere a la lectura hay que recordar que ésta es siempre personal, puesto que el único órgano de revelación de que dispone el lector para acceder a la obra es su propia personalidad. Por ello no existe una interpretación única, mejor que todas las demás: única es sólo la obra, no la interpretación, que siempre es múltiple. Esto no significa, sin embargo, que sea arbitraria: el intérprete no deberá agregar o sobreponer su personalidad a la obra, sino servirse de ella como instrumento e intermediario, si bien indispensable y activo; lo que interesa es Hamlet, no el actor que lo representa, o si acaso interesa el que sea precisamente él quien lo representa. La interpretación, entonces, no es ni única ni arbitraria.

En conclusión, ya se trate de hacer existir la forma que aún no existe, o de hacer vivir la forma que ya existe, siempre está en juego la interpretación.

Contra algunas tendencias muy difundidas hoy en el campo filosófico, usted siempre ha subrayado el nexo entre verdad e interpretación, hasta llegar a afirmar que no se da interpretación sino de la verdad, y que la verdad, por su parte, no puede sino ser interpretada. Además, que la verdad que hay que interpretar es ante todo la que se manifiesta en la religión, en el mito, en el arte. Yo sé perfectamente cómo es de distante esta perspectiva de cualquier irracionalismo o esteticismo, pero hay quien persiste en considerar como irracionalista a quien se niega a concederle a la ciencia el monopolio de la verdad.

Es hora de que la filosofía se recobre a sí misma, recuperando la propia naturaleza mítica originaria, que al fin de cuentas es la fuente inagotable de todo discurso decisivo para la humanidad. Naturalmente no hay que entender el mito como fábula o leyenda sino como posesión de la verdad en la única forma en que ésta se deja poseer, es decir, con un ocultamiento que precisamente en cuanto tal irradia y revela, como sucede con las grandes obras de arte y con la experiencia religiosa. ¿En qué sentido la filosofía debe regresar al mito? No se trata de regresar a éste para instalarse allí, es decir, para reducirse a él, renunciando así a la naturaleza reflexiva y racional de la filosofía. No se trata, tampoco, de volver a él para disolverlo, con la pretensión de traducirlo en términos conceptuales, renunciando así a la verdad no objetivable que en él reside. Se trata, más

bien, de regresar al mito para profundizarlo, es decir, para buscar y desarrollar el pensamiento originario que allí reside, la solidaridad originaria entre el hombre y la verdad a la que hace poco me refería. Este pensamiento originario es el que le confiere al mito su carácter revelador y a la reflexión hermenéutica su valor filosófico.

El mito dice cosas que no pueden ser dichas sino de esta forma pero que es muy importante para la filosofía que sean dichas. La filosofía nunca podrá dar una explicación completa de éstas pues se trata de lo no objetivable; pero su tarea consiste en aclarar los significados en un horizonte de sentido, y sobre todo en poner en claro su carácter universal, su vasto alcance capaz de interesar e implicar a todo hombre, sea cual fuere su credo, más allá del consenso y del rechazo.

Es del cientismo y no de la ciencia de donde pueden provenir insidias contra el pensamiento hermenéutico, pues aquél, transformando impropiamente el conocimiento científico en un conocimiento absoluto, pretende invalidar los problemas de la hermenéutica, que son los problemas propios del hombre: su condición y su destino. ¿Pero quién se inspira, aún hoy, en el cientismo? Conviene precisar, en todo caso, que no por el hecho de llevar la reflexión al mito, es decir a las grandes obras de arte y a la conciencia religiosa, el pensamiento hermenéutico corre el riesgo de caer en el estetismo y el irracionalismo. La hermenéutica se preocupa, a fin de cuentas, de la verdad, ya sea mostrando el carácter de revelación y de manifestación de la verdad propio del mito o persiguiendo la aclaración y universalización de sus contenidos: dos empresas enteramente racionales y filosóficas. Se trata, por lo demás,

de un pensamiento verdaderamente crítico, pues asume conscientemente el carácter de elección de su propio inicio.

Los resultados más recientes de su reflexión filosófica han despertado un interés fuera de lo común pero también han resultado, para algunos, incluso desconcertantes. Pienso en los artículos que usted ha publicado en los últimos años en el "Annuario filosofico" que dirige, y que anticipan una obra, la "Ontologia della libertà", que promete ser un verdadero acontecimiento filosófico. La libertad, el mal, el mal en Dios: he aquí algunos de los temas de su "temerario discurso". Yo no pretendo que usted nos lo resuma aquí; pero si usted pudiera anticiparnos el sentido, la dirección de esta investigación suya...

Estos últimos resultados no son ajenos a mis primeras experiencias filosóficas que tuvieron lugar en los años 30, en estrecha relación con la *Existenzphilosophie* de Jaspers y de Heidegger y con el pensamiento de Kierkegaard y de Barth; como tampoco pueden prescindir de la dolorosa experiencia de los abismos de maldad y de sufrimiento en que se precipitó la humanidad en la época de la guerra. La filosofía tiene que abrir por fin los ojos ante el problema del mal, que presupone la presencia en el universo de la negación, entendida no como oposición lógica sino como fuerza negativa y destructora que con furia devastadora atraviesa toda la realidad. En el corazón de la realidad no hay sólo positividad sino también negatividad; y entre estos dos términos no hay ni síntesis ni dialéctica conciliadora, sino tensión y lucha. Hay una sola fuerza que anima tanto el bien como el mal, es decir, la libertad,

pero por ello mismo la libertad es doble, ambigua: es libertad positiva y libertad negativa, capaz de afirmarse en el acto mismo en que se niega, ímpetu creador y, al mismo tiempo, poder de auto y omnidestrucción. La ambigüedad de la libertad que anima el universo repercute en cada cosa porque en todo lugar, incluso en la divinidad, ésta introduce de alguna manera la negación. Ambigua es la realidad misma, que el hombre considera con tanto horror como estupor; ambiguo es el hombre mismo, que puede hacer el bien sólo si puede hacer también el mal, y que sólo a través del dolor puede alcanzar el júbilo; ambigua es la divinidad misma, que es, a la vez, el Dios de la ira y el Dios de la gracia, de la gloria y del sufrimiento, y en el cual la omnipotencia se halla en compañía de una autodestrucción angustiosa y terrible. Sobre la humanidad pende un destino de expiación arcano y cruel, y el vínculo que une inseparablemente la culpa al sufrimiento es extremadamente misterioso. ¿Cómo sería posible enfrentar estos argumentos atormentadores si no es a través de una dura, severa, rigurosa hermenéutica de la conciencia religiosa? La vicisitud del universo es una inmensa tragedia, por así decirlo cosmoteándrica, y por ello el pensamiento hermenéutico no puede evitar desembocar en el pensamiento trágico.

Y de hecho usted escribe: "Hay que admitir que la filosofía se ha mostrado extraordinariamente insuficiente al enfrentar el problema del mal y del dolor [...] Hoy en día el problema del mal y del dolor puede ser enfrentado con éxito sólo por una hermenéutica de la tragedia, tanto antigua como moderna, así como de la experiencia religiosa cristiana". Y sin embargo la misma hermenéutica ha generado perspectivas

conciliadoras y optimistas, perspectivas que parecen desconocer el problema grande y terrible del mal y del dolor. Habría que concluir, al parecer, que nos hallamos ante una doble alma de la hermenéutica.

Todo depende de la manera en que se concibe la relación entre verdad e interpretación, y de si esta elección inicial llega a ser consciente o permanece oculta. La verdad, dije antes, no se da sino al interior de la interpretación. Y ello puede ser entendido de dos modos: o la verdad reside en la interpretación como estímulo y como norma, es decir, sin reducirse a ésta; o bien la verdad se entrega por entero a la interpretación, se disuelve en el acontecimiento mismo de la interpretación. En el primer caso la interpretación tiene, respecto de la verdad, un deber de fidelidad al cual puede llegar a faltar por un desconocimiento voluntario, sin contar con que el proceso interpretativo siempre puede fallar. En el segundo caso, por el contrario, se justifica cualquier resultado, ante la ausencia de toda norma para seguir, así como de toda distinción entre fidelidad y traición, entre logro y fracaso. En el primer caso las interpretaciones dignas de este nombre, es decir fieles y logradas, son pocas y se encuentran cercadas por una multitud de discursos erróneos, falsos, insignificantes. En el segundo caso hay tantas interpretaciones como discursos, y todas las interpretaciones son verdaderas; es más, no hay verdades sino sólo interpretaciones, sin distinción alguna. Evidentemente en el primer caso el pensamiento hermenéutico está dominado por la angustia de la interpretación, es decir, por la conciencia del riesgo del fracaso y por la responsabilidad de la traición: se trata de un camino duro, incómodo, hostil.

También resulta evidente que en el segundo caso la falta de distinción entre verdad y error garantiza un recorrido ligero y confortable: y ésta es una concepción tranquilizadora y optimista, libre de elementos trágicos o perturbadores, esencialmente consoladora.

La filosofía, entendida como ejercicio hermenéutico, es ante todo diálogo, diálogo con los filósofos (y no sólo con éstos) del pasado y del presente. Me gustaría que nos dijera cuáles son sus autores, cuáles son los autores con quienes usted ha dialogado y dialoga aún con espíritu profundamente congenial.

En la enorme cantidad de lecturas que por las razones más diversas cada uno de nosotros está obligado a hacer, y que acaso hace de buen grado, se destacan las que indican una constante frecuentación, las que constituyen un apoyo seguro en los momentos de concentración y un recurso extremo en las horas de necesidad. Si se me consiente que hable de mis autores en el sentido en que lo hacía Vico de los suyos, diría que en filosofía autores de toda la vida han sido y son para mí Plotino, ese divino animador del platonismo, Pascal y Kierkegaard, incomparables campeones del salto y, feliz descubrimiento de mi madurez, Schelling, genial explorador de la libertad y del mal. En literatura desde siempre releo incansablemente a Leopardi, Manzoni y Dostoievski, maestros del pensamiento trágico. Y en este campo agregaré a Melville, que por desgracia empecé a frecuentar demasiado tarde. Y luego, ¿cómo vivir sin poesía (o sin música), don de los dioses, relámpago imprevisto en la opacidad cotidiana, luminosa perspectiva sobre la eternidad y faro en las tinieblas del abismo, alivio y, a la vez, recrudecimiento

de nuestro mal de existir? Aquí, junto a Alfred de Vigny, a Baudelaire y a Novalis, se han ido agregando paulatinamente John Donne, Gerard Manley Hopkins, Emily Dickinson y otros pocos, muy pocos, porque en poesía hay que ser sumamente cautos y selectivos para no confundir, mezclar y atenuar las voces sino dejarlas hablar cada una en su pureza incontaminada.

CÓMO ARGUMENTAN LOS HERMENEUTAS

¿Cómo argumentan los hermeneutas?

ENRICO BERTI

1. Hermenéutica y racionalidad

Aunque la hermenéutica, dada la extrema fragmentación de la filosofía contemporánea, tal vez no sea precisamente esa *koiné* filosófica que se ha intentado sostener[1], indudablemente constituye una de las posiciones filosóficas hoy en día más difundidas y es, o pretende ser, una de las formas de racionalidad que con mayor éxito le disputa el campo a la racionalidad de la ciencia, actualmente en crisis en la versión clásica, pero bien viva en una versión más "blanda", teorizada por la epistemología más reciente[2].

La hermenéutica, en efecto, no propone nuevamente la vieja distinción entre explicar y comprender, que considera de carácter puramente metodológico, ni se inspira, con mayor razón, en la división clásica en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, que a su modo de ver aún está atrapada en el horizonte del

1. Véase G. Vattimo, *Ermeneutica come "koinè"*, en "aut-aut", núms. 217-18, enero-abril de 1987.

2. Me permito remitir, para una mayor profundización de estas afirmaciones, a mi ensayo *Crisi della ragione e metafisica* (1981), ahora en E. Berti, *Le vie della ragione*, Boloña, Il Mulino, 1987.

positivismo en la medida en que el método de las ciencias del espíritu, como ha sido afirmado, no es sino la sombra o la metamorfosis del método de las ciencias de la naturaleza[3].

No obstante o, mejor, precisamente por ello, la hermenéutica filosófica –no tanto en su versión originaria, es decir heideggeriana, ni en la radicalización de ésta propuesta por Derrida, como tampoco en la forma "destrascendentalizada" propuesta por Rorty sino más bien en lo que se ha denominado su "urbanización" por obra de Gadamer, y hasta en su formulación en términos de "ontología de la actualidad", propuesta por Vattimo– pretende ser una forma auténtica de racionalidad, una alternativa respecto de la racionalidad científica. En efecto, Gadamer ha hablado sin ambages de una verdadera "lógica" hermenéutica, que identifica, como veremos dentro de poco, con la "lógica de pregunta y respuesta", aunque ello no satisfaga del todo los requisitos de tipo argumentativo establecidos por un propugnador de la "retrascendentalización" de la hermenéutica como Apel[4]. Y Vattimo, si bien rechaza la propuesta de Apel, que considera una restauración metafísica[5], no renuncia a hablar por su cuenta de una

3. Véase M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milán, Bompiani, 1988, págs. 313-4.

4. K.-O. Apel, *Idee regolative o evento del senso? Tentativo di definire il logos dell'ermeneutica*, en N. De Domenico, A. Escher Di Stefano y G. Puglisi eds., *Ermeneutica e filosofia pratica*, Venecia, Marsilio, 1990, págs. 17-40.

5. G. Vattimo, *Etica della comunicazione o etica dell'interpretazione?* [*Ética de la interpretación*], *ibíd.*, págs. 367-78.

"lógica", de la "lógica de la secularización como proveniencia y distorsión"[6], a partir de la cual, en la hermenéutica, la teoría se "prueba", "argumenta", obtiene sus "razones"[7].

Como ya he sostenido en otras ocasiones, la hermenéutica tiene razón al buscar una racionalidad alternativa a la racionalidad científica, pero es necesario recordar el porqué de ello. Ante todo, cuando se habla de racionalidad científica, es decir, aquella propia de la ciencia moderna, hay que distinguir entre la racionalidad de la física "clásica", es decir, moderna –nacida de la primera revolución científica, por obra de Galileo, Descartes y Newton, y aplicada a todas las ciencias (y además a la filosofía) por el positivismo–, y la racionalidad de la física relativista, indeterminista y cuántica, nacida de la segunda revolución científica y aplicada a todas las ciencias por la epistemología contemporánea (o posmoderna).

La primera es una racionalidad de carácter esencialmente matemático, que por lo tanto toma como modelo el procedimiento axiomático-deductivo de la matemática, considerándolo la estructura objetiva de la realidad misma –la cual resulta ser, entonces, una concatenación necesaria de eventos derivados de principios o fundamentos absolutos– y hace de él, por consiguiente, el modelo de la filosofía misma, que no hace otra cosa que reflejar en su estructura la estructura de la realidad, según el lema de Spinoza *ordo et connexio rerum idem est*

6. *Ídem*, *Ontologia dell'attualità*, en *Filosofia '87*, Roma-Bari, Laterza, 1988, págs. 201-23.

7. *Ídem*, *Introduzione*, *ibíd.*, pág. IX.

ac ordo et connexio idearum. Así las cosas, tanto la realidad como el conocimiento de ésta –al mismo tiempo científico y filosófico, pues la distinción se torna irrelevante–, están estructurados según un proceso que lleva de los principios a las consecuencias, de ias causas a los efectos, del fundamento a los diferentes eventos.

Este tipo de racionalidad constituye el verdadero término de referencia de lo que Vattimo llama la "lógica fundativa" y que, al igual que Heidegger, considera propia de la metafísica en general, así como de esa secularización de la metafísica que es la ciencia entendida como técnica, es decir la sociedad tecnológica moderna, el *Ge-stell.* En realidad ésta es propia –a mi modo de ver, pero también según muchos otros, entre los cuales se encuentran incluso algunos hermeneutas como Gadamer– especialmente de la metafísica moderna, y en todo caso no es propia de la metafísica antigua en su totalidad; pero se trata únicamente de una divergencia de interpretación historiográfica, espero que admisible en el ámbito de la hermenéutica. También tengo algunas dudas ante la evaluación que hace Vattimo de esta forma de racionalidad cuando la considera autoritaria, violenta, destinada a conducir necesariamente a la organización total e incluso al exterminio, pero ello es irrelevante desde el punto de vista de la lógica.

La crisis de esta forma de racionalidad, hoy abandonada por la ciencia misma, ha sido ilustrada con eficacia por Gargani en la introducción a la famosa recopilación *Crisi della ragione* [*Crisis de la razón*], cuyo único error consistía en la tendencia a confundirla con la racionalidad en cuanto tal. Ahora bien, aparte de lo innegable de esta crisis es indudable que la racionalidad en cuestión

no puede ser aceptada por la filosofía simplemente porque, a pesar de ser sumamente fuerte desde el punto de vista epistemológico, es decir, riquísima en contenido informativo, es sumamente débil desde el punto de vista lógico o de la resistencia a la refutación[8], pues constantemente es desmentida por la experiencia común del carácter finito, problemático e imprevisible no sólo de la condición humana sino de la historia en general e incluso, para decirlo con Vattimo, con el cual concuerdo en este punto, del mismo ser.

La segunda forma de racionalidad científica, hoy en día adoptada por todas las ciencias, es seguramente menos fuerte, no tan absoluta, más crítica: es la racionalidad hipotética, conjetural, provisional y parcial teorizada por la epistemología más reciente, especialmente por Popper y sus seguidores. Ésta es tan blanda, flexible, *souple*, que en algunos casos, por ejemplo en el ámbito del anarquismo metodológico sostenido por Feyerabend, es incluso legítimo preguntarse si se trata aún de una forma de racionalidad. En todo caso, ésta es mucho más fuerte que la anterior desde un punto de vista lógico y su éxito es innegable, si no desde un punto de vista propiamente informativo, desde el punto de vista operativo, como lo demuestran los progresos continuos, incontenibles y, sin embargo siempre sorprendentes, de las nuevas tecnologías así como la manera imponente y

8. Para esta distinción me permito remitir a mi introducción a R. Bubner, L. Schirollo, V. Verra, B. Waldenfels, *La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica*, Roma, Studium, 1987.

prácticamente total con que logra organizar la vida de los hombres en el planeta.

Sin embargo, y a pesar de la vasta simpatía con que cuenta entre los filósofos, esta forma de racionalidad científica también es rechazada por la hermenéutica, y me parece que con razón, por las razones sumamente válidas ilustradas, entre otros, por Vattimo, con su crítica de la distinción weberiana entre "racionalidad respecto del fin", es decir, formal, y "racionalidad respecto del valor", es decir, material[9]. En efecto, a causa de su carácter hipotético, provisional y carente de fundamentos absolutos, la racionalidad científica que la epistemología más reciente propone, viene a ser puramente formal y por ello deja por fuera de sí las cosas más importantes, es decir no sólo los valores o, si se prefiere, los fines, el mundo de la ética, en el cual el continuo progreso de la ciencia y de la tecnología introduce problemas siempre nuevos, sino también, como ha demostrado Gödel, sus propias premisas, es decir las hipótesis, que dependen necesariamente de elecciones al fin de cuentas irracionales (a las cuales se reduce también, como muestra en forma brillante Vattimo, la racionalidad material o de los valores).

En resumen, la racionalidad científica que la nueva epistemología propone no es satisfactoria desde el punto de vista de la filosofía, precisamente porque es formal, hipotético-deductiva, y por lo tanto no racionaliza, no pone en tela de juicio sus propias hipótesis, que son sus fines. Semejante racionalidad realiza plenamente

9. Véase G. Vattimo, *Ontologia dell'attualità*, *op. cit.*, págs. 214-9.

las características que desde la Antigüedad han sido reconocidas como específicas del análisis matemático, aproximado por Aristóteles, de manera para nada casual, a la deliberación, es decir, a la búsqueda de los medios eficaces para alcanzar un fin preestablecido, en donde el fin hace de hipótesis, en realidad no justificada pero asumida como si lo estuviera, y los medios hacen de consecuencias deducidas de ésta[10].

Si se entiende como cuestionamiento radical, la filosofía no puede aceptar, a propósito de sí misma, un discurso hipotético, y no porque aspire a lo no hipotético en el sentido de lo axiomático, es decir de la racionalidad científica clásica, sino porque aspira a lo no hipotético en el sentido de lo problemático. Valiéndonos aún de ejemplos antiguos, la lógica que la filosofía requiere no es la lógica que Aristóteles teoriza en los *Analíticos posteriores*, es decir, una lógica axiomático-deductiva, típica de la matemática entendida como ciencia real, sino la que teorizan los *Tópicos*, es decir, la discusión dialéctica de las hipótesis, como continuación de la crítica de la matemática sostenida por Platón en la *República*. Pero a esto volveremos dentro de poco.

Hay que subrayar que la alternativa que la hermenéutica propone frente a la racionalidad científica, tanto clásica como contemporánea, pretende ser aún una forma de racionalidad, por lo menos en las posiciones de Gadamer y de Vattimo. En efecto ésta, además de rechazar, como es típico de la hermenéutica, el ideal científico de la descripción de estados de hecho basado en la teoría de la verdad como correspondencia, también

10. Aristóteles, *Eth. Nic.* III 3, 1112b 11-28.

rehúsa moverse en el ámbito de las puras representaciones, por lo arbitrario, y por ende irracional, que ello comportaría. Sin duda alguna lo irracional, aún si se reconoce como inevitable, nunca es algo deseado, buscado y escogido, acaso porque implica, o cuanto menos no excluye, actitudes como el fanatismo, la fe ciega y la violencia, que al parecer representan precisamente la antítesis de la hermenéutica.

En suma, también la hermenéutica, al menos en algunos casos, es decir, con Gadamer y con Vattimo, se hace cargo de la argumentación. Sin embargo en el caso de Vattimo no me parece que lo logre de manera convincente. En efecto, la lógica de la "secularización como proveniencia y distorsión" respecto de la metafísica no es una argumentación propiamente dicha sino la asunción o, si se prefiere, la narración, o, mejor aún, la interpretación de un proceso histórico, es decir, de la genealogía de esa forma particular de hermenéutica que nace con Nietzsche y su declaración de la muerte de Dios, prosigue con Heidegger y su declaración del fin de la metafísica y se cumple integralmente con esa radicalización de la posición heideggeriana constituida por la negación de la diferencia ontológica por obra de Derrida y del propio Vattimo.

En Vattimo la interpretación del "giro" de Heidegger como *Verwindung*, es decir, como la recuperación y prosecución deformadora de la metafísica por parte de la técnica en la moderna secularización –determinada por el origen metafísico de la técnica, que conduce a la anulación del fundamento, de la lógica fundadora en general e incluso del mismo ser, cuyo "destino" resulta ser el nihilismo– se presenta como un hecho indiscutible,

es decir, como un proceso histórico unívoco e irreversible, y la referencia a este hecho se presenta como argumentación suficiente: "Precisamente en la *koinè* hermenéutica –afirma– es que la relación del pensamiento con su propio pasado se torna decisiva: la teoría se 'prueba', es decir argumenta, sólo extrayendo sus 'razones' del patrimonio heredado"[11].

Pero en tal caso se dan dos posibilidades. O se cae de nuevo en una filosofía de la historia de tipo hegeliano, en el historicismo determinista que identifica la sucesión de las determinaciones cronológicas de la historia con la sucesión de las determinaciones lógicas de la Idea, según la lógica típica de la modernidad entendida como celebración de lo "actual", del "ahora" (del latín *modo*, del cual, precisamente, *modernus*)[12], y en tal caso no se argumenta sino que se exhiben hechos, o supuestos tales, en lugar de razones, asumiendo que éstos constituyen la estructura verdadera, objetiva, de lo real; en efecto, no es suficiente reemplazar, en vista de la argumentación, la palabra "hecho" con la palabra "evento" y prepararse para escuchar, para aguardar o para constatar el evento del sentido, del ser o de la historia, como le objeta Apel a Gadamer y como se le podría objetar aún más a Vattimo[13]. O, de lo contrario,

11. G. Vattimo, *Introduzione*, *op. cit.*, pág. IX.

12. He desarrollado esta objeción, en forma más amplia, en *Il nichilismo come cifra del moderno? Le tradizioni alternative*, en C. Galli ed., *Logiche e crisi della modernità*, Boloña, Il Mulino, 1991, págs. 23-42.

13. K.-O. Apel, *op. cit.*, págs. 39-40. Es significativo que Vattimo, a pesar de que en *Etica della comunicazione o etica*

se propone esta narración solamente como una pura interpretación al lado de otras posibles, como insinúan, al parecer, las referencias a la pluralidad irreductible de las narraciones que caracterizan la historiografía filosófica actual, haciendo una *epojé*, es decir, una suspensión del asentimiento ante la historia[14]. Pero también en este caso se renuncia a la argumentación, pues no se presentan razones que indiquen la superioridad de la propia narración, su mayor plausibilidad o su ser preferible a las otras. Así las cosas, ¿qué diferencia subsiste entre la interpretación y la simple representación, entre la racionalidad y lo irracional?

2. *Hermenéutica y dialéctica*

Mucho más cercana al éxito parece, si se piensa en su intención de constituirse como racionalidad argumentativa, la hermenéutica de Gadamer, y no por casualidad, si se considera el carácter más "urbano" que adopta en la versión de este pensador, es decir la actitud más positiva de éste ante la tradición filosófica en general y hacia la tradición más antigua en particular; y, en especial, en razón de la función que para Gadamer desempeñan los grandes filósofos dialécticos, Platón y Hegel ante todo, pero también Aristóteles y Kant.

No me refiero, sin embargo, a la célebre utilización que hace Gadamer de la filosofía práctica de Aristóteles

dell'interpretazione? polemiza ante todo con Apel, no responda, por lo visto, a esta objeción.

14. G. Vattimo, *Introduzione*, en *op. cit.*, pág. X.

cuando la propone como modelo de su propia hermenéutica, a pesar del éxito que ha tenido al iniciar una de las corrientes más interesantes del pensamiento filosófico contemporáneo, la así llamada "rehabilitación de la filosofía práctica", que de hecho le ha puesto fin a las tentativas de aplicar el método de las ciencias experimentales, ya fueran naturales, sociales o humanas, a la ética. En efecto, me parece que desde el punto de vista de una racionalidad argumentativa, semejante utilización es poco relevante pues Gadamer, en lugar de retomar el aspecto específicamente argumentativo de la filosofía práctica de Aristóteles, que también existe y que es importante (no se trata de otra cosa que de la dialéctica, de una dialéctica discretamente "fuerte", aunque no fortísima como en las ciencias teoréticas), ha retomado la teoría aristotélica de las virtudes dianoéticas, en especial de la *phrònesis*, que no tiene casi nada de argumentativo y que, por su capacidad de descubrir los medios particulares apropiados para la realización de un fin universal preestablecido, se parece sobre todo, como el propio Aristóteles observa, a la percepción de lo particular (*aisthesis*) o a la intuición intelectual de los principios (*nous*)[15].

Pienso más bien en el menos citado –y menos retomado por su propio autor, pero a mi modo de ver mucho más interesante– capítulo de *Verdad y método* en el cual Gadamer, al preguntarse por la "estructura lógica" de la apertura que caracteriza la conciencia her-

15. He desarrollado con mayor amplitud esta crítica en *La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récent*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, 1990, págs. 249-66.

menéutica, no vacila en reconocerla en la "lógica de pregunta y respuesta" que se realiza históricamente en la dialéctica platónica[16]. Y aquí subraya ante todo la supremacía, en la experiencia en general y en la hermenéutica en particular, de la pregunta: "no se tienen experiencias sin plantear preguntas". En seguida observa que la pregunta implica una negatividad radical, es decir, el "saber que no se sabe", pero que al mismo tiempo implica también un sentido, o sea una dirección sin la cual no se puede encontrar la respuesta y que se determina, en general, según la alternativa "así o así no". Entonces para Gadamer, como también para Platón (o, mejor, para Sócrates), la pregunta es una pregunta por una esencia (por un "¿qué es?"), "comprende siempre los dos aspectos del juicio, el sí y el no", es decir, dice Gadamer siguiendo a Platón, los contrarios (mas se podría decir los contradictorios)[17].

Ahora bien, hablar de la pregunta significa hablar del diálogo, luego la estructura lógica de la experiencia hermenéutica es el diálogo. En efecto, en el diálogo se da esa participación personal de los dos interlocutores, ese ponerse en juego a sí mismos que excluye una relación puramente representativa entre sujeto y objeto; y en el diálogo se llega, al cabo, a esa *homología* u *homònoia* que expresa bien la "integración" y hasta la "fusión de horizontes" considerada por Gadamer como la finalidad de la hermenéutica. Gadamer no vacila en sostener "la extraordinaria actualidad" de la dialéctica platónica

16. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* [*Verdad y método*], G. Vattimo ed., Milán, Fabbri, 1972, págs. 418-37.

17. *Ibíd.*, págs. 418-22.

entendida como el arte de conducir un diálogo, pues "la dialéctica de pregunta y respuesta [...] hace que la comprensión resulte como una relación recíproca del tipo de un diálogo"[18].

Gadamer no teoriza el aspecto argumentativo del diálogo platónico en forma explícita, pero éste se halla presente, en forma evidente, en varias de sus afirmaciones. Ya hemos subrayado la formulación en términos de alternativa entre respuestas contradictorias que Gadamer le atribuye a la pregunta. Al precisar la manera como se llega a la respuesta éste afirma: "la decisión ante la pregunta es la vía al saber. Aquello que decide un problema estriba en el prevalecer de unas razones en favor de una posibilidad y en contra de la otra; pero ello no constituye aún el conocimiento pleno. Sólo con la resolución de las instancias negativas, cuando los argumentos contrarios han sido penetrados en su insubsistencia, sólo entonces se puede afirmar que verdaderamente se sabe"[19].

Aquí se describe, con la magistral precisión filológica de Gadamer, el procedimiento que Platón denominaba *èlenchos*, es decir, confutación, entendido en su forma más fuerte, es decir, en aquélla que, dirimiendo una contraposición entre respuestas contradictorias entre sí, demuestra una de éstas por medio de la refutación de la otra, y por lo tanto da lugar a un saber propiamente dicho, o *epistème*. Aristóteles es un testigo atento de esta fuerza de la dialéctica platónica, y Gadamer lo cita a propósito del famoso pasaje en que se

18. *Ibíd.*, págs. 424 y 436.

19. *Ibíd.*, pág. 421.

sostiene que en tiempos de Platón la dialéctica había alcanzado una fuerza (*ischùs*) tal que le era posible investigar los opuestos incluso independientemente de la esencia, es decir antes de alcanzar el conocimiento de la esencia, y establecer en qué casos la ciencia de los contrarios es la misma[20].

No deja de ser singular que el mismo Gadamer, al superar las dificultades que paralizaron a otros intérpretes ilustres (por ejemplo a Heinrich Maier), explique este pasaje como una referencia a la dialéctica de pregunta y respuesta, reconozca los contrarios en las dos respuestas contradictorias entre sí y sostenga que la superioridad del saber respecto de la opinión consiste precisamente en esta capacidad de comprender en la pregunta los dos opuestos y de decidirse por el uno sólo por medio de la exclusión del otro.

Este carácter "fuerte" de la dialéctica no implica la desaparición de las características por las cuales había sido escogida por Gadamer como la estructura lógica de la experiencia hermenéutica: la refutación, en efecto, siempre parte de premisas que tienen que ser concedidas por el interlocutor, cuyo asentimiento y participación, por ello mismo, siempre son necesarios. Además, el resultado que ésta alcanza tiene que ser reconocido, es decir, aceptado, por el interlocutor: quien ha sido refutado, afirma Platón por boca de Sócrates, le es grato a su interlocutor por el hecho de haber sido liberado de una opinión equivocada, y por lo tanto se descubre de acuerdo con éste, es decir, realiza la inte-

20. Aristóteles, *Metaph.* M 4, 1078b 25-7.

gración, la fusión de horizontes[21]. Ningún constreñimiento, entonces, y ninguna violencia.

Mas la dialéctica platónica es el origen y la base de la lógica aristotélica, que no degrada la dialéctica al momento subordinado del conocimiento, como muchos sostienen, sino que –como ha mostrado Ernst Kapp citado por el propio Gadamer, y como había intuido también uno de los primeros hermeneutas, Hans Lipps– manifiesta el mismo predominio de la pregunta[22]. Lo que en Aristóteles podría parecer una degradación de la dialéctica no es otra cosa que una distinción entre sus empleos posibles: puramente "gimnástico", público (político, o judicial) y propiamente filosófico. A este último Aristóteles le asigna nada menos que la tarea de establecer los principios de las ciencias, es decir, de poner en cuestión aquellas hipótesis que la racionalidad científica asume, sin discusión, como si fueran verdaderas[23].

En Aristóteles la dialéctica mantiene, en su empleo filosófico, la misma fuerza que en Platón, como lo demuestran sus aplicaciones tanto a las ciencias teoréticas (física y metafísica) como prácticas (ética y política)[24],

21. Me veo obligado a remitir a mi libro *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, L'epos, 1987, págs. 67-101.

22. H.-G.Gadamer, *op. cit.*, pág. 422. Sobre Hans Lipps véanse las bellas páginas de M. Ferraris, *op. cit.*, págs. 320-1.

23. Aristóteles, *Top.* I 2 101a 36-b 4.

24. El mejor libro sobre este argumento es el de T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

pero también mantiene el predominio de la pregunta, el recurso al asentimiento, la aspiración a una integración. En efecto, no hay diferencia alguna, no obstante lo afirmado por Gadamer, entre el "problema dialéctico" ilustrado por Aristóteles en los *Tópicos* y la pregunta por la esencia que constituye el fundamento de la dialéctica platónica, pues también el problema está formulado como alternativa entre dos respuestas contradictorias y se resuelve por medio de la refutación de una de éstas[25].

La necesidad del asentimiento es evidente, además, porque Aristóteles indica los *èndoxa* como premisas de la argumentación dialéctica: en efecto, nadie se atrevería, en el curso de una discusión dialéctica, a negar un *èndoxon*, so pena de verse expuesto al ridículo ante los ojos del auditorio y de verse negado el reconocimiento de la validez de la propia argumentación. Sólo que los *èndoxa*, aún sirviendo de premisas prácticamente innegables, no se consideran principios, es decir, verdades evidentes e incontrovertibles sino que mantienen siempre la argumentación dialéctica en un contexto histórico, público, de participación. La búsqueda de la integración, por último, resulta evidente por la típica tendencia aristotélica a no tomar nunca partido, en forma tajante, por una u otra tesis en conflicto sino a buscar siempre una mediación entre ellas.

Por todas estas razones la hermenéutica debe acer-

25. La diferencia entre problema y pregunta, sostenida por Gadamer, *op. cit.*, se debe solamente al equívoco antes notado acerca de la dialéctica aristotélica y a la polémica de Gadamer con los "problemas" de los cuales habla N. Hartmann.

carse, más que a la retórica de Aristóteles, a su dialéctica, contrariamente a lo que generalmente sucede. En efecto, la retórica, en la medida en que argumenta, no es otra cosa que la contraparte (*antìstrophos*) de la dialéctica. Es verdad que ésta toma en cuenta también otros factores, además de la argumentación, es decir, el carácter (*ethos*) del orador, indispensable para que se le otorgue credibilidad, así como las pasiones (*pathe*) de quienes escuchan, igualmente indispensables para alcanzar la persuasión; y es por ello que, desde esta perspectiva, resulta más bien una derivación de la ética –Aristóteles dice de la política–, es decir, de la filosofía práctica[26]. Es evidente que se trata de elementos esenciales para una racionalidad no científica, y ello explica la atención que les prestan los hermeneutas.

Ahora bien, desde la perspectiva propia de la argumentación la retórica depende por completo de la dialéctica: sus argumentos son, en efecto, los entimemas, los cuales no son otra cosa que silogismos dialécticos, más eficaces en virtud de su concisión, y los ejemplos, que no son sino inducciones, es decir, argumentaciones también dialécticas e igualmente abreviadas. Para ser persuasivos estos dos tipos de argumentos tienen que ser corregidos desde el punto de vista lógico, exactamente como los argumentos de la dialéctica. Además, la retórica tiene la desventaja, respecto de la dialéctica, de referirse a un tipo de discursos que, a pesar de estar orientados a un auditorio, es decir, estando siempre contextualizados y siendo siempre públicos, son monológicos –pues ante ellos el auditorio permanece

26. Aristóteles, *Rhet.* I 2, 1356a 25-6.

mudo–, no dialógicos, como los de la dialéctica. Ello impide que quien argumenta se asegure a cada paso del consenso del interlocutor, y por ende de su total participación, y que se desarrolle el tipo de argumentación decisivo para la dialéctica, es decir, la refutación, que tiene una necesidad absoluta del asentimiento.

Al verse obligada a prescindir de las preguntas y respuestas, la retórica no puede ser esa lógica de pregunta y respuesta que la hermenéutica requiere. Desde el punto de vista de la identificación de una forma de racionalidad alternativa respecto de la racionalidad científica, nos parece mucho más válida la sugerencia expresada por Gadamer en *Verdad y método*, según la cual la estructura lógica de la hermenéutica se acerca más a la dialéctica antigua, es decir, platónico-aristotélica, que a la retórica, la otra propuesta elaborada contemporáneamente a la hermenéutica de Gadamer, es decir, la llamada "nueva retórica" o "teoría de la argumentación" de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts Tyteca, aunque sin duda ésta se ocupa de manera más detallada del análisis de las formas de la argumentación[27].

3. Hermenéutica y ontología

Hay que observar, sin embargo, qu Gadamer, tras

27. Obviamente me refiero al *Tratado de la argumentación*, publicado por estos dos autores en 1958. De Perelman véanse también *El campo de la argumentación* y *El imperio retórico*. Es sumamente interesante la propuesta de M. Pera, *Scienza e retorica*, Roma-Bari, Laterza, 1991, de entender también como retórica la racionalidad científica. Dejando

haber indicado la dialéctica como estructura lógica de la hermenéutica, se abstiene de aplicarla cuando, en la tercera y última parte de *Verdad y método*, da el paso "de la hermenéutica a la ontología". El llamado al diálogo, cuya estructura lógica está representada por la dialéctica, le sirve de hecho sólo para subrayar el carácter lingüístico de la experiencia hermenéutica, es decir, la necesidad del lenguaje como medio de ésta[28]. Naturalmente, esta tesis es perfectamente válida, pero resulta un poco reductiva si se piensa en el resultado alcanzado con anterioridad: en efecto, es verdad que el diálogo es lenguaje, pero también es cierto que es mucho más que simple lenguaje, es decir, precisamente, diálogo y no monólogo, argumentación y no simple expresión, confutación y no simple narración.

Tras haber reconstruido la historia de las diferentes concepciones del lenguaje en el pensamiento occidental, privilegiando con razón la que reconoce el vínculo del lenguaje con el ser, Gadamer presenta el lenguaje como "horizonte de una ontología hermenéutica" y afirma que el hecho mismo de que los hombres tengan un "mundo" se funda en el lenguaje. Para el hombre el mundo se constituye en el lenguaje y no existe otro mundo sino el expresado, precisamente, por el lengua-

---

para otra ocasión un estudio detenido de ésta, por lo pronto observaré que la retórica de la cual habla Pera no es otra cosa que la dialéctica en el sentido antiguo del término y que, en todo caso, su propuesta no aclara la diferencia entre el uso de la dialéctica por parte de la ciencia y el uso que de ella podría llegar a hacer la filosofía.

28. H.-G.Gadamer, *op. cit.*, págs. 441-65.

je mismo. Esto ya había sido reconocido, sostiene justamente Gadamer, por la ontología griega, que no es una ontología de la simple presencia, como afirmó el primer Heidegger, sino una ontología de la experiencia del ente que se le manifiesta al hombre como significante, es decir, que alcanza su expresión en la palabra. Por lo tanto, si se entiende el mundo a la manera de los griegos, es decir, como el ser al cual pertenece el hombre, se puede compartir la famosa afirmación de Gadamer, con la cual culmina su mayor obra: "el ser que puede ser comprendido es el lenguaje"[29].

Este discurso es perfectamente fiel a la dialéctica antigua, que con Platón (pero ya con Parménides y con Zenón) se configura precisamente como discurso sobre el ser (las ideas) y por ende como ontología, como ciencia, es más, como la única verdadera ciencia; y con Aristóteles admite, junto con sus empleos no filosóficos –por ejemplo el político y el judicial, por los que constituye la base de la retórica– un empleo filosófico que consiste en la investigación de los principios, y en especial de los principios del ser en cuanto ser, es decir, en la ontología. Este ser, como Aristóteles afirma de manera perfectamente explícita, se aprehende sólo en el lenguaje, porque "se dice" (*lèghetai)*, es decir, que se trata esencialmente de una "cosa dicha" (de un *legòmenon*)[30].

Con su acostumbrada agudeza filológica e histórica, Gadamer muestra que la ontología griega no es una ontología de la representación, que concibe el ser como un objeto contrapuesto al sujeto, a la manera de la

29. *Ibíd.*, págs. 502 y sigs., especialmente 521 y 542.
30. Aristóteles, *Metaph.* Γ 1-2.

metafísica moderna, sino una ontología de la "pertenencia", según la cual el pensamiento mismo pertenece al ser: el conocimiento es un momento del ser mismo, es el movimiento del ser, la acción de la cosa que se manifiesta, se deja comprender, produce el evento de la comprensión; de manera que la dialéctica antigua, como bien lo vio Hegel, no es un método presupuesto extrínsecamente respecto de la filosofía sino el movimiento de la cosa misma[31].

Pero al llegar a este punto Gadamer afirma que en Platón, y probablemente también en Aristóteles, la dialéctica se funda en la subordinación del lenguaje a la "aserción", es decir, a la predicación, que representa la vía a través de la cual se llega a la contradicción, y que por esta razón aquélla no alcanza la dimensión de la experiencia lingüística del mundo, propia de la hermenéutica, sino que permanece en el nivel de la simple representación. Por ello, según Gadamer, la dialéctica en que consiste la hermenéutica se diferencia de la dialéctica de Platón y de Aristóteles[32].

Con estas afirmaciones toda la ganancia obtenida a través del llamado a la dialéctica antigua como forma de racionalidad alternativa respecto de la científica, y por ende apropiada para la hermenéutica, termina perdiéndose. En efecto, sin aserciones, predicaciones o proposiciones no es posible discurso alguno: ni diálogo, ni argumentación, ni refutación (es significativa la referencia a la contradicción, que el propio Gadamer había indicado como instrumento para decidir la respuesta adecuada para la pregunta dialéctica). De hecho Gada-

31. H.-G.Gadamer, *op. cit.*, págs. 522-31.
32. *Ibíd.*, págs. 532-5.

mer se ve ahora obligado, para ilustrar el "evento" de la comprensión, a recurrir a la experiencia de lo bello, si bien, entendido en el sentido clásico, como revelación de la verdad, y por lo tanto a una forma de evidencia, que nos conduce de nuevo –como antes la referencia a la *phrònesis*– a posiciones de tipo intuicionista que son exactamente lo opuesto a la argumentación[33].

A pesar de ello en el proyecto gadameriano de una ontología hermenéutica no faltan momentos de tipo argumentativo, como cuando se llega a la conclusión de que "el lenguaje es la huella de nuestra finitud". En efecto, el lenguaje, al estar en relación con la totalidad del ente, establece la comunicación del ser del hombre consigo mismo y con el mundo, revelando su naturaleza histórico-finita. Platón fue el primero en comprenderlo cuando reconoció que la palabra del lenguaje es al mismo tiempo una y múltiple, es decir, que posee una íntima dimensión de multiformidad que la pone en relación con una totalidad de la cual cobra su sentido, pero sin llegar nunca a agotarla. "Todo discurrir humano –afirma Gadamer– es finito en el sentido de que en él siempre se halla una infinidad de sentido para desarrollar e interpretar. Por ello el fenómeno hermenéutico se puede entender sólo a partir de esta finitud fundamental del ser, que está estructuralmente ligada con el lenguaje"[34].

¿Pero acaso no es éste el núcleo de lo que Gadamer llama la "metafísica clásica"? El tema del uno y lo múltiple, desarrollado por Platón en el *Parménides* por me-

33. *Ibíd.*, págs. 536-55.
34. *Ibíd.*, págs. 523-4.

dio de la demostración, argumentada dialécticamente, según la cual en el plano del ser el uno no puede ser ni pensado ni dicho sin lo múltiple, y lo múltiple no puede ser ni pensado ni dicho sin el uno, conduce a la famosa afirmación aristotélica según la cual ese "dicho" que es el ser "se dice de muchas maneras" (*pollachòs lèghetai*), es decir, es originaria, intrínseca e irremediablemente múltiple, diferenciado e irreductible a un único género. Sin embargo éste requiere alguna unidad –no la unidad de un género pero sí, al menos, la unidad de la referencia de sus múltiples géneros a uno entre éstos que es el primero respecto de los otros y del cual los otros toman su nombre–: de lo contrario sería completamente equívoco, es decir incomprensible.

Pero mientras que Gadamer subraya de manera eficaz la polisemia del lenguaje, su unidad por el contrario es silenciada, si bien dicha unidad se halla implícitamente en la idea misma de finitud: lo finito, en efecto, no puede ser tal sino en relación con una unidad que lo trasciende y de la cual, de alguna manera, cobra su sentido. Mas Gadamer no se ocupa de esta implicación, es decir, no argumenta, precisamente porque una vez llegado a este punto teme la dialéctica antigua en cuanto fundada en la aserción, sin advertir que es precisamente el carácter multívoco del ser dicho por el lenguaje, es decir la polisemia de éste, lo que priva a las aserciones de su carácter de representaciones fijas, unívocas y objetivantes a causa del cual él mismo las rechaza.

Por el contrario, especialmente en Aristóteles, pero también en Platón, la relación entre multiplicidad y unidad se considera explícitamente y se argumenta, pues se muestra que los muchos significados del ser, aún siendo irreductibles a uno –es decir, a pesar de no poder

ser considerados nunca como casos particulares de un único significado universal, y no pudiendo, por ende, deducirse de un principio– tienen, sin embargo, una relación con un significado principal: una relación que no es de inclusión, y por lo tanto de deducibilidad, sino que cambia en cada caso, proporcionando siempre, si bien de diferentes formas, la razón en virtud de la cual los diversos significados pertenecen en su totalidad a un mismo nombre. De esta manera se da cierta inteligibilidad del ser, cierta comprensión, mientras que si éste careciera de toda unidad sería completamente ininteligible.

Conducir lo múltiple a lo uno, incluso sin reducirlo a éste, es decir sin anular su multiplicidad en la unidad, significa, entonces, hacerlo inteligible, dar razón de él, justificarlo; y esto se hace por medio de una argumentación suscitada por la pregunta acerca del "¿qué es?", es decir, por la esencia, que por medio de la refutación excluye toda respuesta que se revele no adecuada y llega a indicar algo que en el caso del ser no es una sola esencia, significado o sentido sino una multiplicidad de esencias, de significados o de sentidos entre los cuales identifica uno que es el primero y que proporciona la razón de los otros. Según Aristóteles todo ello es tarea de la dialéctica, es decir, de una forma de argumentación no científica sino consensual, basada en la participación: en efecto, los "instrumentos" de la dialéctica consisten ante todo, como dice en los *Tópicos*, en la distinción entre los muchos significados de un término y en la búsqueda de la razón de éstos, es decir, en la búsqueda del primero de ellos[35].

35. Aristóteles, *Top.* I 13, 105a 23-4 y 15, 106a 2-4.

Los múltiples significados del ser son las categorías, es decir, los diferentes tipos de predicación, entre las cuales la primera, aquélla en virtud de la cual –o bien por una relación con la cual– se dice que las otras categorías son, es la substancia (*ousìa*)[36]. Por ello la pregunta "¿qué es el ser?" no encuentra una respuesta única sino que remite a otra pregunta: "¿qué es la substancia?"[37]. Ahora bien, puesto que la substancia resulta dotada de muchos significados, se plantea el problema de buscar el primero entre éstos, la "substancia primera", que resulta ser, en un sentido, la substancia material y, en otro, la substancia inmaterial, es decir, Dios, la inteligencia siempre enteramente en acto[38].

Todas estas respuestas se alcanzan por medio de argumentaciones dialécticas, es decir, refutando otras respuestas alternativas según premisas compartidas por todos. Como es sabido, Heidegger definió este discurso como "metafísica" y lo acusó de concebir el ser como "presencia", es decir, como "ente", y por lo tanto de olvidar la diferencia entre el ser y el ente, iniciando así ese olvido del ser que, según él, caracteriza toda la metafísica, hasta Nietzsche, y que culmina en la técnica moderna. Para ser exactos, bajo el influjo de un famoso artículo del neokantiano Paul Natorp[39], Heidegger acusó a Aristóteles de concebir la metafísica como "ontoteología", es decir de haber reducido el ser al ente y éste a un ente supremo, fundamento de todos los demás, es

36. *Ídem*, *Metaph.* Γ 2, 1003b 5-19.
37. *Ibíd.*, Z 1, 1028b 2-4.
38. *Ídem*, *Cat.* 5; *Metaph.* Z 11 y Λ 6-7.
39. P. Natorp, *Thema und Disposition der aristotelischen*

decir, Dios. Todos aquellos que aceptan sin discusión alguna esta interpretación, acusan la metafísica en general, y la metafísica aristotélica en particular, de haber objetivado el ser y de concebirlo como el fundamento que domina todas las cosas, según la lógica fundativa y de dominio que la ciencia y la técnica modernas han terminado adoptando.

Pues bien, ni siquiera una de estas afirmaciones es verdadera: en efecto, Aristóteles no objetiva el ser, pues muestra, por el contrario, que éste no puede ser definido, es decir, que no tiene una esencia, no admite una respuesta a la pregunta "¿qué es el ser?"; no lo reduce en lo absoluto a un ente, es decir, a la substancia, porque la substancia no es en lo más mínimo el significado, la esencia, la definición del ser, sino tan sólo el primero entre sus muchos significados (es más, rechaza explícitamente la tesis del ser como substancia[40]); tampoco reduce el ser a Dios, pues no concibe a Dios como el ser por esencia, sino que lo concibe como un ente muy singular, como puro pensamiento; por último, tampoco hace de Dios el fundamento del cual se puede partir para deducir todos los entes, según una lógica fundativa de tipo matemático (como, por ejemplo, en Spinoza), porque para Aristóteles Dios no es de ninguna manera un principio lógico, la premisa de una deducción o la fuente de una derivación. Tampoco se puede decir que para Aristóteles Dios constituye una forma de seguridad, pues ni crea al hombre ni lo asiste, no le da órdenes ni

---

Metaphysik, en "Philosophische Monatshefte", 24, 1888, págs. 37-65 y 541-74.

40. Aristóteles, *Metaph.* B 4, 1001a 4-b 25.

lo premia, no lo castiga ni lo salva: Aristóteles, por lo demás, habla de Dios lo menos posible, y trata, en general, de evitarlo[41].

Una interpretación como la de Heidegger se explica sólo por medio de la influencia que sobre él ejerció, en su juventud, la Escolástica, según la cual Dios es el ser por esencia y Aristóteles quien por primera vez lo concibió, o hubiera debido hacerlo, de esta manera. Esta interpretación está determinada, ante todo, por el influjo del libro sobre Aristóteles escrito por Franz Brentano, que Heidegger leyó en el período de su adhesión al catolicismo, cuando todavía se refería a Aristóteles como al fundamento de la teología cristiana, así como por el influjo del artículo de Natorp sobre la *Metafísica*, posterior a su abandono del catolicismo, cuando Heidegger empezó a rechazar a Aristóteles precisamente porque, como Lutero, lo consideraba responsable de la contaminación de la teología cristiana[42].

Si se logra recobrar el sentido originario de la metafísica de Aristóteles se descubre que ésta no es otra cosa que una ontología de la finitud, desarrollada por medio de una hermenéutica del lenguaje sobre el ser y argumentada en forma dialéctica, como quiere Gadamer. Quienes no argumentan, en cambio, son precisamente

41. La llamada "teología" de Aristóteles, en efecto, ocupa tan sólo la segunda mitad de uno de los catorce libros de la *Metafísica*.

42. Véase el escrito sobre Aristóteles redactado por Heidegger en 1923 a petición de Natorp: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, en "Dilthey-Jahrbuch", 6, 1989, págs. 237-73.

los hermeneutas, que no se comprometen, por ejemplo, en una discusión pormenorizada y rigurosa de tesis "metafísicas" como las de Aristóteles o Santo Tomás o, para citar ejemplos recientes, como las de Bontadini o Severino, sino que se limitan a liquidarlas en forma sumaria y harto "prejuiciada", sobre la base del dogma (pues nunca se discute) según el cual toda metafísica es un olvido del ser, una fundación total, una forma de dominio y de violencia.

Una ontología de la finitud no necesita objetivar el ser, ni reducirlo a un ente, es decir, a Dios, como tampoco deducir a partir de Dios todos los otros entes; más bien se limita a mostrar precisamente la finitud, es decir, la problematicidad, la insuficiencia de todo aquello de lo cual se tiene experiencia: entes y eventos, afinidades y diferencias, mundo e historia[43]. Pero esto lo hace discutiendo, argumentando y excluyendo, por medio de la refutación, las ontologías alternativas. Y se trata de una "metafísica" sólo porque no es una "física", es decir, no es ninguna de las ciencias particulares, organizadas según una racionalidad de tipo científico, ya sea moderno o posmoderno.

Como es natural, una metafísica que es fruto de este tipo de racionalidad, de la racionalidad dialéctica en el sentido antiguo del término, y sobre la cual se moldea

43. Una metafísica de este tipo fue elaborada, en Italia, por Marino Gentile (1906-91) en obras como *Filosofia e umanesimo*, Brescia, La Scuola, 1946; *Come si pone il problema metafisico*, Padova, Liviana, 1955; *Breve trattato di filosofia*, Padova, Cedam, 1974; *Trattato di filosofia*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1987.

una hermenéutica de tipo gadameriano, nunca puede llegar a ser definitiva, al igual que la hermenéutica, pues vive únicamente de sus argumentaciones, de su capacidad de refutar las objeciones que se le pueden presentar. Ahora bien, puesto que éstas son inagotables, así como es completamente indeterminada el área de sus negaciones posibles (como sucede siempre que se niega una posición determinada), así mismo es inagotable su tarea, y en ello reside su historicidad[44]: es por ello que semejante metafísica no alberga ninguna violencia sino sólo una serena, continua e incansable disponibilidad a la discusión.

44. He desarrollado por extenso esta tesis en la discusión con Carmelo Vigna, *Sulla dimostrazione dialettica*, en *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, N° 132, 1987, págs. 7-13.

*¿Autocrítica o autoeliminación de la filosofía?**

KARL-OTTO APEL

A mi modo de ver, la teoría de los "paradigmas" acerca de la historia de la ciencia que Thomas Kuhn propone constituye, por muchas razones, un ejemplo especialmente instructivo de la convergencia entre la recepción de Wittgenstein y la de Heidegger. En efecto, el concepto de *paradigma* –un concepto central y rico de matices introducido por Kuhn con una doble función, como condición positiva de la posibilidad del progreso científico y como condición de la interpretación relativista de éste[1]– puede ser aclarado tanto por la perspectiva de los juegos lingüísticos de Wittgenstein, de los paradigmas de "certeza" de tales juegos, como por la perspectiva heideggeriana de la historia del ser, de sus fundaciones epocales que abren-ocultan el mundo.

* Este texto constituye la conclusión de la conferencia *Wittgenstein e Heidegger. Ripresa critica e completamento di un confronto*, pronunciada por el profesor Apel en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Nápoles) el 23 de abril de 1991. Le agradecemos tanto al profesor Apel como al Istituto haber permitido su publicación en este lugar.

1. Véase M. Masterman, *The Nature of a Paradigm*, en I. Lakatos y A. Musgrave eds., *Criticism and the Growth of Knowledge* [*La crítica y el desarrollo del conocimiento*], Cambridge, Cambridge University Press, 1970, págs. 59-89.

Llevados a la perspectiva de Wittgenstein, los paradigmas de la ciencia y de su progreso posible (que para Kuhn son "inconmensurables" entre sí) sirven para ilustrar la siguiente concepción: puesto que pertenecen a determinadas "formas de vida", los juegos lingüísticos están "entrelazados" con "actividades" y con formas de interpretación del mundo gramaticalmente determinadas y válidas a priori. Por lo tanto estos juegos sirven como "modelos", como criterios del uso lingüístico, de la praxis experimental y de lo aceptable de sus resultados, que se espera que sean verdaderos o falsos. En cuanto tales, no pueden ser puestos en cuestión por la ciencia empírica, pues tienen que ser ciertos *a priori*, como condiciones de posibilidad del juego lingüístico y de la praxis de la ciencia. Por lo tanto, el núcleo del concepto de *paradigma* de Kuhn (que constituye una provocación respecto de la representación tradicional del progreso entendido como lineal y de la racionalidad científica como unitaria) concuerda con la sugerencia de Wittgenstein según la cual los juegos lingüísticos y las formas de vida que los sostienen son irreductiblemente múltiples y diferentes –de tal manera que hay que hacer las cuentas con la posibilidad de que *la diferencia de las formas de vida* que constituyen el telón de fondo de los diferentes juegos lingüísticos, pueda llegar a hacer imposible entenderse comunicando en el medio del lenguaje. (Por ejemplo, el hombre sería incapaz de *comprender* a un león, aunque éste *hablara*[2]; y hay que admitir una limi-

2. Véase L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [*Investigaciones filosóficas*], en *Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1960 y sigs., vol. I, pág. 536.

tación análoga de la comprensión por lo que se refiere a la comprensión de formas de vida humanas que nos sean extrañas, como las de las llamadas culturas primitivas[3].)

A este *relativismo sincrónico* primario que caracteriza la perspectiva de Wittgenstein le corresponde muy bien el *relativismo diacrónico* primario de las *Lichtungen mundanas* epocales de Heidegger, que deriva de una nueva lectura, en la perspectiva de la historia del ser, del concepto de verdad, entendido en forma radical, como "apertura" relativa al ser-ahí. Pero es sobre todo la siguiente figura del pensamiento la que corresponde con la función del concepto kuhniano de paradigma: en un pasaje de *Zur Sache des Denkens*[4] Heidegger admite que no es "correcto" conferirle a su concepto de *Lichtung mundana*, es decir, de *ocultamiento descubridor* (*a-letheia*), el valor de un "concepto originario de la verdad", puesto que carece del momento de la *exactitud*, de la conformidad respecto de algo dado con anterioridad. Por otro lado reitera que gracias al concepto de *Lichtung* se manifiesta una dimensión que desde el punto de vista sistemático es anterior al concepto tradicional de verdad, pues se trata de una condición de la posibilidad

3. El primero que interpretó de esta manera la filosofía de Wittgenstein fue Peter Winch: véase *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958; y, en especial, *Was heißt eine primitive Gesellschaft verstehen*, en R. Wiggeshaug ed., *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975, págs. 59-104.

4. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, págs. 76 y sigs.

de pronunciar juicios o aserciones sobre el ente, ya sean verdaderos o falsos.

Es evidente que esta *figura del pensamiento* le corresponde a la función de los paradigmas de Kuhn, pues en los dos casos el progreso posible del conocimiento (o el proceso de verificación y falsificación) se dispone unilateralmente en una situación de relatividad con respecto a una condición anterior: al criterio proporcionado por el paradigma de Kuhn le corresponde la *Lichtung* de Heidegger, que se puede interpretar como la *apertura lingüística del mundo*, que libera inicialmente el horizonte de sentido al interior del cual son posibles las *preguntas* de la ciencia –y, como demuestra Gadamer, los juicios, justos o errados, se deben entender necesariamente como respuestas a *preguntas*, ya sean éstas actuales o sólo posibles[5]. Es preciso, entonces, sacar la siguiente *conclusión*: todos los resultados de la ciencia occidental *dependen de horizontes de sentido u horizontes de interrogación paradigmáticos* que no se han podido abrir a otras culturas dotadas de aperturas lingüísticas del mundo diferentes (por ejemplo a los indios Hopi de Nuevo México)[6]. Se manifiesta así, una vez más, la convergencia entre la *perspectiva hermenéutico-lingüística* de Heidegger y la *perspectiva analítica, basada en los juegos lingüísticos*, de Wittgenstein.

5. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Metode* [*Verdad y método*], Tübingen, Mohr, 1960, págs. 344 y sigs.

6. Véase B. L. Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad* (1956) y H. Gipper, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip?*, Frankfurt a. M., Fischer, 1972.

Sin embargo, parece subsistir una diferencia entre Heidegger y Kuhn (o Wittgenstein), pues todas las *Lichtungen* de sentido, descubridoras y ocultadoras, de la historia universal de Occidente que Heidegger plantea como hipótesis, están marcadas de manera determinante por el "evento" de la fundación de la filosofía como metafísica en el ámbito griego. Por ello según Heidegger las fundaciones sucesivas de los diferentes paradigmas científicos evidentemente no pueden ser completamente "inconmensurables", pues se deben entender, en su conjunto, como consecuencias de la fundación de la metafísica. (Como se sabe, el núcleo de esta hipótesis heideggeriana consiste en la tesis según la cual es en el *descubrimiento metafísico del sentido del ser* realizado por Platón, es decir, en la llamada doctrina de las ideas, que se funda ese modo de descubrimiento que es la objetivación del mundo, la *relación sujeto-objeto*, y por lo tanto también la "estructura" de la *técnica científica*, es decir, la ciencia de la modernidad europea que es, a priori, *técnica*.)

Ante esta concepción heideggeriana (que es el resultado del esfuerzo de toda una vida tendiente a la reconstrucción y destrucción de la metafísica occidental), la idea de Wittgenstein de la pluralidad ilimitada de los juegos lingüísticos y de las formas de vida revela su relación con un *pensamiento ahistórico que procede por modelos* (especialmente en la fase de la transición del *Tractatus* a las *Investigaciones filosóficas*): el último Wittgenstein prefiere ilustrarla con ejemplos tomados de la etnología y, en sentido global, con la idea de una "historia natural".

Estas diferencias no han impedido, como demuestra

el ejemplo de Kuhn, una convergencia entre la perspectiva de Heidegger y la de Wittgenstein, también como *conversión en un sentido relativista e historicista* de toda la filosofía occidental. Esta fisionomía ha sido rechazada de muchas maneras como un malentendido, como la consecuencia de una forma de pensar aún metafísica, aún incapaz de asumir el punto de vista situado "más allá del relativismo y del objetivismo" –pero aquí trataré precisamente de oponerme a esta insinuación.

Con este fin presentaré, ante todo, lo que me parece ser el mayor desafío para la filosofía de la convergencia, en la historia de los efectos, entre los requisitos que exige el pensamiento de Wittgenstein y los que exige el de Heidegger. La mayor exigencia de Heidegger reside, a mi modo de ver, en la afirmación según la cual deberíamos poder pensar la *Lichtung de sentido*, y la *verdad* que depende de ésta, como un *acaecimiento* de *sentido* o de *verdad* –es decir, en su formulación más radical: si se adelanta con la pretensión de la verdad filosófica, la validez de la idea misma o de la aserción según la cual nuestra facultad de preguntar depende, *por lo que a la génesis de su sentido se refiere*, de las *Lichtungen* acaecidas en la historia del ser, está sometida a su vez, evidentemente y como reconoce el propio Heidegger, al *acaecer temporal de la historia del ser*. El *logos* de nuestro pensamiento y de nuestra argumentación, entendido por los fundadores griegos de la filosofía ante todo *como independiente del tiempo*, ahora tiene que aprender a pensarse como dependiente de lo "Otro respecto de la razón", del *ser temporal*– pero esta idea tiene que poderse expresar en todo caso como una tesis filosófica, válida universalmente, relativa a la historia del ser. ¿Esta exigencia, que comienza con Heidegger y se dirige hacia el posmoder-

nismo filosófico, rige la crítica *del sentido* o conduce a una autoeliminación del juego lingüístico de la filosofía?

Al formular esta pregunta buscamos ayuda, en cierta medida, en el *planteamiento crítico* sobre el *lenguaje* y el *sentido* propuesto por Wittgenstein. Pero tenemos que constatar que aquí no nos son de ayuda ni Wittgenstein ni sus seguidores –por el contrario: éstos integran y amplifican la exigencia de Heidegger. Es verdad que Wittgenstein nunca se cansa de conducir esa enfermedad que son los problemas filosóficos aparentemente insolubles, a malentendidos de la función del lenguaje (y de esta misma manera, como hemos visto, analiza el fenómeno de la *autoeliminación del juego lingüístico de la filosofía*), pero nunca aplica estos análisis, en forma rigurosamente reflexiva, a las propias y sugestivas afirmaciones sobre la filosofía como uso lingüístico enfermo. Después de la paradójica autoeliminación del juego lingüístico de la filosofía en el *Tractatus*, Wittgenstein no vuelve a plantear la cuestión de la *reflexión* acerca de las condiciones lingüísticas de la posibilidad de su juego lingüístico o, lo que es igual: *no* la cuestión de los *presupuestos de los seudojuegos lingüísticos de la metafísica, disueltos por él críticamente*, sino de los presupuestos del juego lingüístico de la filosofía crítico-terapéutica que (evidentemente gracias a ideas formuladas lingüísticamente y no a la suministración de medicinas) debería "indicarle a la mosca la salida de la trampa" y aliviar la enfermedad.

(Conviene subrayar aquí la situación delineada por las célebres afirmaciones de Wittgenstein a propósito del método filosófico, como por ejemplo: "Y a nosotros no nos es dado construir ningún tipo de teoría [...] Toda *explicación* debe ser rechazada y sólo la descripción

debe ocupar su lugar" [*Investigaciones filosóficas*, I, parágr. 109]; o: "La filosofía se limita, precisamente, a ponernos todo delante, y no explica ni deduce nada. –Puesto que todo está ahí, a la vista, tampoco hay nada para explicar. Aquello que se encuentra escondido no nos interesa" [*ibíd.*, parágr. 126]. Afirmaciones de este tenor revelan una característica de su método, pero no aclaran en lo absoluto en qué medida este método le permite a Wittgenstein proporcionar, a través de ejemplos, esa intuición "de la actuación de nuestro lenguaje" [*ibíd.*, parágr. 109] que nos proporciona una "claridad" tan "completa" que "los problemas filosóficos tienen que desvanecerse *por completo*" [*ibíd.*, parágr. 133]. No es suficiente, en lo más mínimo, limitarse simplemente a *exhibir* o a *describir* los juegos lingüísticos que funcionan en la cotidianidad, frente al girar vacío de los juegos lingüísticos de la filosofía: más bien es preciso indicar, al menos por señas, las razones –es decir, en últimas, ideas filosóficamente válidas en forma universal– por las cuales es posible hacer jugar ciertos juegos lingüísticos contra ciertos otros. Wittgenstein sugiere estas razones, permaneciendo en el plano de un juego lingüístico específicamente filosófico del cual él tiene que participar como cualquier otro, esbozando siempre de nuevo teorías filosóficas, pero no legitima este juego lingüístico de la filosofía.)

A mi juicio aquí encontramos en Wittgenstein una *carencia de reflexión* que depende de su predilección (desde muchos ángulos útil) por la "simple descripción" de ejemplos. Como su obra demuestra, el análisis de ejemplos permite oponerle un eficaz correctivo a los preconceptos aprioristas y a las generalizaciones precipitadas de la filosofía sistemática. Pero por este camino

no se logra hacer verdaderamente comprensible la aspiración a la validez que caracteriza todas las aserciones *filosóficas*, incluidas las que tienen que sostener la *crítica del lenguaje y del sentido*. En otras palabras, es imposible hacer entender la función *actual* del *juego lingüístico filosófico del análisis de los juegos lingüísticos*, presentándolo como un juego lingüístico entre los demás, es decir como integrado en una forma de vida determinada, con determinadas "convenciones", "usos" y "hábitos". En efecto, al presentar en forma descriptiva ciertos juegos lingüísticos, el juego lingüístico filosófico practicado por Wittgenstein pretende afirmar algo *universalmente válido* acerca de la *integración de todos los juegos lingüísticos en formas de vida determinadas* y, por lo tanto, acerca de la naturaleza *factual* y de la *contingencia* de todo juego lingüístico y de toda forma de vida. A mi juicio esta inevitable aspiración a la universalidad puede ser entendida sólo intentando analizar la función del juego lingüístico de la filosofía, *reflexionando rigurosamente*[7] sobre lo que estamos haciendo y presuponiendo en cuanto filósofos, cuando describimos determinados juegos lingüísticos y formas de vida. Pero semejante enfoque metodológico evidentemente era tabú para Wittgenstein, después del *Tractatus* –como si para el *análisis pragmático de los juegos lingüísticos* siguieran valiendo las concepciones basadas en la *semántica de la*

7. Véase W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergehbarkeit der Argumentationssituation*, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35 (1981), págs. 2-26; y, del mismo autor, *Reflexive Letztbegründung*, Friburgo-München, Alber, 1985.

proposición, según la cual una *efectiva autorreflexión del lenguaje* desemboca necesariamente en *antinomias semánticas*[8].

A mi modo de ver poner en cuestión, en forma radical, el paradigma de la *semántica de la proposición* desde el punto de vista *pragmático*, actitud a la cual nos ha *introducido* el propio Wittgenstein con su teoría de los juegos lingüísticos, conduce a la necesidad de analizar también –por fin– la *función pragmática actual* del *juego lingüístico de la filosofía*; es decir, a eliminar el tabú basado en la *semántica* de la proposición que afecta la autorreferencialidad de los actos lingüísticos. En efecto, sólo así se logra comprender que la refutación de la aspiración a la validez universal, presentada en forma específica por la filosofía, constituye una *autocontradicción performativa* y, por lo tanto, *una autoeliminación del juego lingüístico de la filosofía*[9].

Sin embargo, al observar las circunstancias actuales

8. No se debe olvidar que la distinción propuesta por el *Tractatus* entre lo que se puede decir y lo que tan sólo se muestra (entre la forma lógica del lenguaje y la del mundo), a primera vista profunda y fascinadora, se basa en una nueva lectura, filosófico-trascendental y mística al mismo tiempo, de la teoría de los tipos de Russell. Desde este punto de vista la paradoja de la autoeliminación realizada por el *Tractatus* es la consecuencia de la *inconsistencia pragmática* (de la contradictoriedad performativa interna) de la teoría de los tipos, la cual, a su vez, puede ser formulada de manera que valga para todos los signos sólo en un paralenguaje, que ésta no prevé.

9. Véase K.-O. Apel, *Fallibilismus, Konsenstheorie der*

notamos que el mismo Wittgenstein se ocupa del *juego lingüístico de la filosofía* en forma unilateral e insuficiente, así como Heidegger con su análisis ("olvidado del logos") de la "factualidad" del ser-en-el-mundo (en cuanto "proyecto arrojado"), contribuyen a la confusión general acerca de la autocomprensión de la filosofía: a mi juicio inauguran incluso la era de la *inconsistencia pragmática de las aserciones filosóficas.* Intentaré probarlo recurriendo a dos famosas ideas de Wittgenstein: la argumentación que niega la posibilidad de un "lenguaje privado" y la que niega la posibilidad de la *duda universal*, desarrollada en la obra *Sobre la certeza.*

Le debo mucho, en ambos casos, al estímulo que Wittgenstein ha ofrecido a mi pensamiento; aún hoy me contentaría con poder interpretar estas ideas en un plano pragmático-trascendental, como ya he tratado de hacer en otras ocasiones[10]. ¿Pero qué significa esto?

En el caso de la argumentación que niega la posibilidad de un lenguaje privado, hay que poner el acento sobre dos tesis.

1. No tiene sentido decir que un sujeto de la acción, *S*, sigue una regla (decir, por ejemplo, que habla una lengua) si a otros sujetos –a una comunidad– no les es *posible, en línea general*, controlar el respeto de la regla

---

Wahrheit und Letztbegründung, en Forum für Philosophie Bad Homburg ed., *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987, págs. 116-211, 130 y sigs. y 174.

10 Véase *ídem.*, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, en B. Kanitscheder ed., *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, págs. 55-82.

sobre la base de criterios públicos y, por lo tanto, a su vez, seguirla (por ejemplo entrando en comunicación lingüística con *S*, el sujeto de la acción).

2. Hay, además, que asumir lo siguiente: si *S*, el sujeto de la acción (por ejemplo el parlante *S*), sigue una regla, tiene que referirse a un modo de seguir la regla ya existente de una manera practicable también por parte de otros (por ejemplo a un uso lingüístico practicado de hecho). Entonces se podría decir que está sujeto, en efecto, a un *a priori de la facticidad* y de la *historicidad*.

A mi modo de ver estas dos exigencias se pueden fundamentar de forma *pragmático-trascendental*; es decir, refutarlas con argumentos capaces de suscitar un consenso implicaría necesariamente una *autocontradicción performativa* para quien argumenta contra ellas. En efecto, éste no puede pretender seguir en su argumentación una regla que es, en general, privada: de esta manera anularía el juego lingüístico de la argumentación –de forma similar a quien dice (o piensa) "Tal vez aún estoy soñando".

Hasta aquí no surgen dificultades. Pero la argumentación de Wittgenstein empieza a tropezar con ellas cuando, permaneciendo al interior de ésta, nos preguntamos quién (con base en cuáles criterios) decide si una regla (por ejemplo la regla aritmética de la suma) se sigue *de manera correcta*. Y aquí, según Wittgenstein, hay que excluir dos respuestas posibles.

1. Ante todo se excluye la posibilidad de recurrir a *intenciones regulativas* que los sujetos individuales recuerden como *datos de hecho de una experiencia interior posible*. Contra ésta Wittgenstein puede objetar, con razón, que no es posible fundar en la experiencia interior

ninguna distinción entre *seguir en forma correcta una regla* y *creer que se sigue en forma correcta la regla*. (Como ya lo he demostrado, sólo el segundo puede constituir un caso de certeza subjetiva.)

2. Pero para Wittgenstein está excluida también la otra posibilidad, es decir, la de hacer hipótesis, siguiendo a Platón o a Frege (o al último Popper), que los criterios de rectitud del respeto de una regla sean *datos de hecho ideales*, *dados en un tercer mundo* (colocado más allá del mundo material, externo, y del mundo subjetivo de la experiencia interior). Contra semejante *platonismo de las reglas*[11] Wittgenstein podría objetar, por ejemplo, que no se ve cómo sería posible que los sujetos individuales que siguen una regla se refirieran a estos *criterios ideales* sin recurrir, una vez más, a la evidencia meramente subjetiva de la experiencia interior de éstos. No podrían recurrir a los *criterios ideales para seguir una regla* como se recurre a un horario ferroviario accesible al público.

Ahora bien, si ello es cierto, ¿qué nos queda como posible criterio para seguir en forma correcta una regla? En las *Investigaciones filosóficas* y en las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, se le dedican pasajes de una longitud exasperante, constelados de aporías, a experimentos mentales que siempre demuestran que una regla (por ejemplo la de la suma) se podría seguir también de una manera completamente diferente de la que se postula como normal, y que no podemos

11. Véase la reconstrucción de la "filosofía de la lógica y de la matemática" de Wittgenstein en W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, Kröner, 1969(4), págs. 673 y sigs.

excluir que una regla sea seguida de manera diferente refiriéndonos al *hecho mental de la intención de seguir la regla*. Pero entonces, ¿qué nos queda para poder distinguir entre "exacto" e "inexacto"?

Wolfgang Stegmüller describe de esta forma el cuestionamiento del "platonismo de las reglas" por parte de Wittgenstein:

> Wittgenstein rechaza también la *objetividad* reconocida por el intuicionismo. Siguiendo a Wittgenstein se podría decir: una vez que hemos explicado los significados de las expresiones lógicas sobre la base de la convención, *tenemos que reconocer necesariamente* ésta o aquella proposición como una verdad o como un nexo lógico deductivo; pero ésta es sólo una nueva variante de un mito platónico [...] Se trata de la fe en un "deber necesario" de tipo lógico, en una *necesidad lógica* que nos es impuesta, si bien bajo la forma de *deducciones necesarias a partir de determinadas asunciones*.[12]

Sin embargo, si realmente abandonamos estos presupuestos ¿qué sentido tiene discutir todavía el problema del "platonismo regulativo" en el plano del discurso filosófico? ¿Acaso, por lo menos en este plano, no damos por supuesta la "necesidad no coactiva de los argumentos" (Habermas) como algo definitivo?

En realidad no me parece que el núcleo del discurso de Wittgenstein consista en la afirmación según la cual *yo* puedo decidir *ad hoc* "considerar esta proposición o esta relación como *inatacable* y no admitir nada que la

12. *Op. cit.*, págs. 685 y sigs.

pueda contradecir"[13]; aunque creo admisible que el carácter *no necesario* de los criterios para seguir una regla en la perspectiva del "platonismo regulativo" se pueda interpretar como *decisionismo*. Pero al fin y al cabo, ¿en dónde reside, para Wittgenstein, la base no arbitraria de los "criterios" para seguir una regla (por ejemplo del uso lingüístico)?

Me parece que en la obra de Wittgenstein no se logra encontrar otra respuesta diferente de la referencia a los *hábitos factuales de seguir una regla en contextos situacionales existentes de hecho al interior de una comunidad, existente de hecho, que sigue esta regla* –lo que es análogo a la manera como su *teoría del significado* recurre, en últimas, al *uso lingüístico practicado de hecho* en el marco de circunstancias situacionales pragmáticas. Y es en este mismo sentido que se deben entender, al parecer, las singulares respuestas dadas por Wittgenstein a las cuestiones últimas, respuestas marcadas por cierta obstinación como: "se juega este juego lingüístico" [*Investigaciones filosóficas*, I, parágr. 654]; "es así como nos comportamos"; o, más extensamente: "Cuando he agotado las justificaciones llego a la base de la roca, y mi pala se dobla. Entonces estoy dispuesto a decir: 'He aquí, actúo precisamente así' " [*ibíd.*, parágr. 217]. Y, por último: "Aquello que se debe aceptar, el dato, son –se podría decir– formas de vida" [*ibíd.*, II, pág. 226].

Pero a mi modo de ver, si tomamos en serio estas respuestas a las cuestiones últimas en seguida se desprende una larga serie de preguntas a las cuales es difícil responder. ¿Qué decir, por ejemplo, de las innovaciones

13. *Ibíd.*

en la manera de seguir ciertas reglas en el ámbito (pongamos) del progreso científico, de la ética o de la política? ¿Acaso el criterio de la formación del consenso acerca del respeto riguroso de una regla o, incluso, acerca de la regla o de la norma que es posible seguir consiste en la *adhesión a los hábitos existentes de hecho en una comunidad*? Charles Peirce lo ha denominado "*method of authority*", considerando que la filosofía y la ciencia lo superan[14]. ¿O la respuesta a nuestra cuestión está contenida, más bien, en el discurso de Wittgenstein sobre el aprendizaje por "adiestramiento" o sobre la obediencia "ciega" a ciertas reglas? En todo caso me parece que esta afirmación de Wittgenstein significa únicamente que el aprendizaje de las reglas por parte de los niños no puede *empezar* con una *interpretación* (y con la *duda* que ésta implica), pues el espacio de las interpretaciones posibles de las reglas es, en general, indefinido y por lo tanto por este camino no se logra llegar a establecer ningún "hábito". (Sin embargo creo que si se mantiene el presupuesto de Wittgenstein del aprendizaje mediante "adiestramiento" resulta inexplicable el hecho de que –o la manera como– los niños, a diferencia de los cachorros, adquieren la facultad de reflexionar sobre las reglas y de interpretarlas, facultad que, entre otras, se manifiesta en una competencia comunicativa que no se limita a la lengua materna: como por ejemplo en la capacidad de traducir de una lengua a otra.)

Me parece decisiva la siguiente pregunta, pues nos

14. Ch. S. Peirce, *The Fixation of Believe* (1877) [*La fijación de la creencia* en *El hombre un signo*], en *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, vol. 5, parágrafos 358-410.

conduce a superar la concepción de aprender a seguir una regla como un hábito ya existente.

¿Wittgenstein admitiría la posibilidad de que, en el caso de que se verifique una controversia acerca de la manera correcta de seguir una regla (o, incluso, acerca de la regla que se debe considerar como justa), un individuo (por ejemplo un hombre de ciencia, un filósofo o un reformador moral) tenga razón frente a todos los otros y a lo mejor hasta logre convencerlos de la *rectitud* de su manera de seguir la regla? Ésta es una posibilidad legítima si nos representamos los juegos lingüísticos y las formas de vida de manera no *comportamentista*, no como datos de hecho observables y descriptibles desde afuera, sino como componentes de la realidad cultural, en general *comprensibles*, a los cuales quien los describe tiene, en línea general, que poder *participar comunicando*. Se podría, entonces, construir una hipótesis sobre la *relación de reciprocidad* virtual entre una comunidad que sigue una regla y un individuo que innova en la manera de seguirla, o un filósofo que describe ciertos juegos lingüísticos y ciertas formas de vida. Pero en este caso se presenta de nuevo el mismo problema: ¿con base en qué criterios se puede o se debe llegar a un consenso acerca del modo correcto de seguir una regla?

Por lo que a mí se refiere, ante esta situación me he precavido adoptando (junto con Charles Peirce, J. Royce y G. H. Mead) la concepción normativa de un *consenso ideal* de una *comunidad de la comunicación, ideal e ilimitada*, adoptando una *idea reguladora del procedimiento de formación del consenso acerca de la manera de seguir una regla*, y adoptando, en este contexto, una idea reguladora del significado correcto, desde el punto de vista normativo, de los conceptos (por ejemplo de la simultaneidad

de dos eventos, de la justicia o de la verdad). Según la "máxima pragmática" de Peirce, esta idea regulativa siempre debe ser determinada con anterioridad por medio de un experimento mental y por lo tanto no está en la obligación de coincidir necesariamente con el uso lingüístico practicado y de hecho descriptible, aunque siempre se debe poder conectar con éste. En tal caso habría que plantear la hipótesis de que en una situación posconvencional de formación del consenso (ya se trate de la reglamentación lingüística y de la adquisición del saber en campo científico o de la institución y de la aplicación de normas prácticas) siempre se dan criterios de formación del consenso accesibles públicamente (por ejemplo evidencias experimentales, coherencias e incoherencias lógicas, o acaso necesidades o intereses formulables también en términos de exigencias de validez). A mi modo de ver estos criterios nunca son de por sí suficientes para la formación del consenso, pero en el ámbito de un procedimiento sometido al *principio regulativo del consenso ideal* pueden servir de base tanto para un consenso utilizable provisionalmente como para el cuestionamiento de este consenso existente de hecho, en vista de mejores soluciones[15].

De todas maneras esta salida *pragmático-trascendental* parece inconciliable, en última instancia, con las sugerencias de Wittgenstein. Se acaba teniendo por lo menos esta impresión apenas se trata de entender la manera como la recepción de éste ha terminado por convergir

15. Véase mi escrito citado en la nota 9; además, *Sprachliche Bedeutung und Intentionalität*, en *"S" – Europäische Zeitschrift für semiotische Studien*, vol. I (1), 1989, págs. 11-74.

con el actual neopragmatismo americano. Richard Rorty tiene el mérito de haber extraído abiertamente del pensamiento de Wittgenstein y de Heidegger esas consecuencias radicalmente relativistas e historicistas que generalmente se reconocen sólo de manera velada. Me refiero a consecuencias como el rechazo de todo criterio universal, acaso susceptible de fundamentación trascendental, del discurso filosófico y, además, a la tesis, muy importante también para la ética, según la cual es necesario recurrir a la base ofrecida por *una forma de vida contingente, es decir, a una tradición político-cultural* (como por ejemplo la americana), como a la única *base para la formación del consenso*[16]. (Se trata, por fortuna, de una tradición que al contrario, por ejemplo, de la tradición político-cultural del nazismo alemán, aún se reconoce en una fundamentación institucional que no ha despreciado su justificación filosófica sobre la base de principios válidos universalmente como son los derechos humanos. Por ello parece que Rorty, apelando políticamente a la *justicia* –ya institucionalizada en la constitución americana–, logra evitar la referencia filosófica a criterios universales de justicia. Y la inconsistencia pragmática de la tesis filosófica según la cual en

16. Véase el reciente trabajo de R. Rorty, *La priorità della democrazia sulla filosofia*, en G. Vattimo ed., *Filosofia '86*, Roma-Bari, Laterza, 1987, págs. 23-50; además, del mismo autor, *Pragmatism and Philosophy*, en K. Baynes, J. Bohman, Th. McCarthy eds., *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987, págs. 26-66; y *Filosofia come scienza, come metafora, come politica*, en *Rivista di Estetica*, 14-20 (1985), págs. 3-16.

el discurso filosófico hay que referirse a una base contingente del consenso, sigue siendo el único indicio de lo paradójico, en particular, de *esta* recepción de Wittgenstein.)

Lo paradójico de una recepción de Wittgenstein que recurre a "hábitos" y a "formas de vida" existentes de hecho, se manifiesta de manera más cruda que en Rorty, en el filósofo noruego Viggo Rossvaer, quien sostiene la tesis según la cual, siguiendo la doctrina de Wittgenstein, nos podemos dar cuenta de la posibilidad de que también las S. S. de Auschwitz hayan seguido, a su manera, el "imperativo categórico" de Kant[17]. Su argumentación se apoya en la hipótesis según la cual Wittgenstein demuestra que el concepto de una regla adquiere el sentido que le es propio sólo si se asocia con la praxis de aplicación que le compete, es decir, con el hábito existente, de hecho, en una forma de vida –y yo lo integraría de esta manera: el sentido de una regla no se manifiesta, entonces, en la *anticipación contrafactual de una praxis comportamental posible* (que, siguiendo a Peirce, tendría que ser representada como una aplicación correcta de la regla).

A mi modo de ver es evidente que la interpretación de Wittgenstein apenas ilustrada, de hecho excluye el sentido de algo así como una *regla*, especialmente el sentido de las normas morales. Estas últimas, en efecto

17. Véase V. Rossvaer, *Transzendentalpragmatik, transzendentale Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen*, en D. Böhler, T. Nordenstam, G. Skirbeck eds., *Die pragmatische Wende*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966, págs. 187-201.

(por lo menos en el ámbito de una cultura humana posconvencional), existen con el evidente objeto de orientar la praxis comportamental, es decir, de suscitar y legitimar (ante todo con su aplicación adecuada a las circunstancias) una praxis comportamental conforme a reglas. A menudo Wittgenstein da efectivamente la impresión de que la función *posconvencional* de las reglas y de las normas se debe remitir a la de *convenciones* y *hábitos* que siempre anteceden toda posible explicación del sentido normativo de una regla. Ello concuerda, tal vez, con la tendencia populista y conservadora de una filosofía terapéutica que pretende hacer creer que en el mundo de la vida todo marchaba bien –tanto por lo que se refiere al uso lingüístico dotado de sentido, entrelazado con la praxis vital, como por lo que atañe a las normas de una "eticidad sustancial espontánea" (para decirlo con Hegel)[18]– antes de la aparición de la ilustración filosófica y de sus problemas artificialmente construidos e insolubles.

18. En mi ensayo de 1966 *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehen* (publicado de nuevo en *Transformation der Philosophie* [*La transformación de la filosofía*], Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, 2 vols., vol. I., págs. 335-77) ya sostenía que la distinción del último Dilthey entre "comprensión pragmática" y "comprensión hermenéutico-metódica" proporciona un importante estímulo para evaluar críticamente el aporte de Wittgenstein a la *teoría de la comprensión*. Hoy en día subrayaría aún más esta tesis, como expondré en seguida. La aclaración de la comprensión por obra de Wittgenstein al parecer cubre exactamente el mismo

Sin embargo, tal vez es posible interpretar de otra manera el carácter ineludible del juego lingüístico, sugerido por Wittgenstein, o el carácter ineludible de la praxis comportamental de una forma de vida que se encuentre tras de aquél; y esta segunda interpretación, en particular, encuentra un apoyo en *Sobre la certeza*, en donde encontramos frases como las siguientes:

> Todos los controles, todas las confirmaciones y las refutaciones tienen lugar al interior de un sistema. Y este

---

ámbito que el concepto diltheiano de "comprensión pragmática", para el cual es decisivo el "criterio" constituido por el consenso que existe, de hecho, en una praxis comportamental (en la "esfera común" del trabajo, por ejemplo). Pero según Dilthey ello no satisface aún, en lo absoluto, las condiciones de posibilidad ni los criterios de validez de la "comprensión metódica" (que yo llamaría posconvencional, o postradicional) propia de la hermenéutica, es decir de la comprensión de otras culturas o de documentos de la propia tradición cultural que se han tornado extraños. En este ámbito, en el cual ha tenido su origen la cultura de la reflexión propia de la dimensión hermenéutica de la Ilustración, el consenso que *de hecho* actúa en una praxis comportamental no puede ser un criterio suficiente para la comprensión recíproca (de lo contrario sería cierto que los miembros de una comunidad de vida se comprenden entre sí, *siempre y en cualquier caso*, mejor de lo que podría comprenderlos un hombre de ciencia). Por otra parte, es igualmente imposible que la comprensión hermenéutico-metódica de otra cultura (incluso, tal vez, la comprensión semi-hermenéutica de una manada de leones, reivindicada por la etología moderna, ¡en donde no hay ni siquiera que partir del presupuesto de que los leones hablan!)

> sistema, precisamente, no es un punto de partida más o menos arbitrario y más o menos dudoso de todas nuestras argumentaciones sino que pertenece a la esencia de aquello que nosotros llamamos argumentación. El sistema no es tanto el punto de partida como el elemento vital de la argumentación (afor. 105).

Parece oportuno pensar, una vez más, en una interpretación *pragmático-trascendental del carácter irreductible del juego lingüístico de la argumentación filosófica*; es decir, en particular, del carácter paradigmático de certeza de aquellos presupuestos de la argumentación con cuya refutación se llega a la autoeliminación del juego lingüístico de la filosofía. Existen, en efecto, interpretaciones

---

encuentre su sentido en el acuerdo alcanzado, *de hecho*, con la praxis comportamental de la forma de vida que hay que comprender (ello excluiría, desde el principio, toda comprensión crítica de la misma). En todo caso la comprensión hermenéutica, crítica y posconvencional, podría (es más, debería) apuntar siempre a un *ideal contrafactual de la comprensión por encima de las diferencias entre las praxis* al interior de una "comunidad de la interpretación" (J. Royce) ideal. Y, en cualquier caso, al desarrollar un discurso hermenéutico con los representantes de otras formas de vida hay que postular un consenso suficiente sobre las condiciones normativas de la comunicación a propósito de las diferencias entre las formas de vida, con el fin de circunscribir las divergencias de naturaleza práctica. Véase, a propósito, K.-O. Apel, *Szientismus oder transzendentale Hermeneutik?*, en *Ídem.*, *Transformation der Philosophie*, *op. cit.*, vol. II, págs. 178-219.

que se acercan a esta concepción[19]. Sin embargo, me parece que hoy es imposible sostenerlas *como interpretaciones de Wittgenstein*, por la sencilla razón de que Wittgenstein nunca reflexiona sobre la *diferencia sustancial* entre las formas de vida (planteadas siempre como plurales y, por ende, ya relativizadas en cuanto *contingentes*) y el juego lingüístico, discursivo, de la filosofía, en cuyo interior es posible mostrar la relatividad de las diferentes formas de vida contingentes y de sus certezas paradigmáticas –y ni siquiera llega a plantear esta diferencia. Por ello es más plausible entender la argumentación desarrollada por Wittgenstein en *Sobre la certeza*, siguiendo a Peter Strawson, como un "naturalismo moderado", casi como un sustituto destrascendentalizado de la exigencia de fundamentación de los argumentos trascendentales[20]. Su núcleo consistiría, entonces, en lo siguiente: la exigencia trascendental de la fundamentación última sería reemplazada por la referencia al hecho de que por naturaleza no podemos evitar postular la certeza de ciertos presupuestos de la argumentación concomitantes con una praxis de vida determinada.

Lo que es música para los oídos de los muchos que querrían reconocer en ello una alternativa posmetafísica incluso a la fundamentación última, pragmático-tras-

19. Véase, en mi ensayo citado, la nota 10.

20. Véase P. Strawson, *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*, Londres, Methuen, 1985; sobre este autor véase el excelente trabajo de M. Niquet, *Transzendentale Sinnkritik. Untersuchungen zum Problem transzendentaler Argumente*, Frankfurt a. M., 1989.

cendental, de la filosofía y hasta de la ética. Pero me parece que en el mismo Strawson, que ha terminado por adherir a esta posición, se insinúa la objeción decisiva contra esta tesis, que intenta realizar una sustitución. Para la filosofía entendida en sentido *práctico* sigue subsistiendo la tarea de distinguir entre los presupuestos *universalmente válidos* de su juego lingüístico reflexivo y crítico (los del discurso argumentativo) y los presupuestos de fondo meramente *contingentes*, históricamente condicionados, del mundo de la vida (es decir los de la pluralidad de las diferentes formas de vida).

También estos últimos presupuestos eran y son, en cierto modo, *ineludibles* para quien pertenece a cierta forma de vida (por ejemplo para quien juega determinado juego lingüístico). Sin embargo son ineludibles sólo en sentido *factual e histórico* (en el significado que Collingwood le asigna a estos términos); pero se encuentran ya *virtualmente* relativizados, en cuanto eludibles, por el discurso filosófico, desde la aparición de la ilustración filosófica en Grecia y luego, de nuevo, en la modernidad. Resultan ineludibles, en sentido estricto y relevante desde un punto de vista metódico sólo aquellas presuposiciones (los presupuestos de la argumentación) que en el juego lingüístico reflexivo de la filosofía siguen siendo presupuestas como condiciones de la posibilidad de toda comprensión relativista de formas de vida determinadas, y que por tanto, so pena de una autocontradicción performativa de la argumentación filosófica, no pueden ser refutadas. Lo que vale, por ejemplo, para la presuposición según la cual en un discurso argumentativo se plantea, siempre y necesariamente, una serie de exigencias de validez (entre éstas la exigencia universal de validez y de la capacidad de formar

el consenso propia de ciertas normas fundamentales de la moral)[21].

En todo caso hoy logramos darnos cuenta de que no es posible fundar ninguna *forma de vida concreta* sólo en estos presupuestos, válidos universalmente, del discurso filosófico –fundar, por ejemplo, *formas de eticidad sustancial* en sentido hegeliano, o indicaciones para la realización individual de la vida buena. Son susceptibles de una fundamentación última, en cuanto válidos universalmente, sólo ciertos *principios formales y procedimentales de los discursos*, que en todo caso constituyen, en cuanto tales, condiciones restrictivas de la tarea complementaria de realizar la vida buena al interior de formas de vida concretas, maduradas históricamente. A mi juicio sobre la base de esta *tesis de la complementariedad* es posible tanto comprender como contener la tendencia de muchos filósofos contemporáneos que se inspiran en Wittgenstein o bien en Heidegger (por ejemplo P. Winch, el último Rawls, Rorty, Williams y MacIntyre), es decir, la tendencia a entender las normas morales sólo como

21. Véase J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* [*Teoría de la acción comunicativa*], Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983; y, del mismo autor, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* [*Conciencia moral y acción comunicativa*], Frankfurt a. M., 1983. Me ha irritado la solución propuesta en la pág. 108 de este último –solución que evidentemente se inspira en Wittgenstein. Véase, a este propósito, K.-O. Apel, *Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatischer Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*, en A. Honneth ed., *Festschrift für Habermas*, Frankfurt a. M., 1989.

una autoconfirmación reflexiva de una forma de vida históricamente contingente.

A estas alturas me parece decisivo comprender la *complementariedad* ineliminable entre los presupuestos irreductibles del discurso filosófico, por una parte, y el horizonte constituido por los presupuestos contingentes de las formas de vida concretas, por la otra. Pero me parece imposible llegar a semejante comprensión si se mantienen las premisas filosóficas de Wittgenstein y de Heidegger. Tanto el uno como el otro la impiden con cierto *olvido del logos*, es decir, con una *carencia de reflexión* sobre los presupuestos de su pensamiento y de su argumentación. En Wittgenstein ello conduce a la tendencia evidente a confundir el propio juego lingüístico filosófico con los juegos lingüísticos susceptibles de ser objetivados por vía descriptiva y, al mismo tiempo, de ser relativizados como contingentes, así como a confundirlo con las formas de vida que constituyen su horizonte. En Heidegger conduce a la transgresión metódica de su propia exigencia de validez universal y filosófica en beneficio de una hermenéutica de la *efectividad* del ser-en-el-mundo comprensivo –es decir, refiriéndose a *Ser y tiempo*, en favor de la *temporalidad* e *historicidad* del "proyecto arrojado". Y en el último período lo conduce, además, al *total historicismo* que reduce el *logos* filosófico mismo a resultado epocal de una *Lichtung* en la historia del ser. (Y aquí, como recordaba al principio, pensar en la perspectiva de lo "Otro respecto de la razón" confluye en el llamado posmodernismo.)

Ahora resultará innecesario subrayar que en *estos* resultados de la recepción de dos eminentes pensadores de nuestro siglo reconozco el síntoma de una peligrosa crisis de la filosofía. Al parecer se llega no a una *ilustra-*

ción hermenéutica y a una *crítica del sentido* de los presupuestos del pensamiento filosófico y científico, que profundicen e integren las fases precedentes de la ilustración filosófica y de la "crítica de la razón" sino a una *parálisis de la razón posconvencional*. El llamado reflexivo a la racionalidad argumentativa de los discursos (una base común *tanto* a la filosofía *como* a la ciencia, que aún hoy las une), si aún lo tenemos en alguna consideración, debería ser entendido todavía precisamente como el reflejo de un "hábito" contingente, o de una época (la época "metafísica") de la historia del ser: "Aquello que los hombres aceptan como justificación –muestra cómo es que piensan y viven" [*Investigaciones filosóficas*, I, parágr. 325]. ¡Precisamente!

La copia y el original

ALDO GIORGIO GARGANI

El modelo de racionalidad de la tradición occidental, fundamentalmente expresivo y sintomático, ha equiparado la racionalidad al estado en el cual los hombres se hallan bajo el constreñimiento de reglas. En este sentido la racionalidad se configura como la inexorable secuencia de pasajes que la inteligencia tiene que atravesar y el hombre, definido como racional, es quien apremia a cada paso a su víctima hasta ponerla contra la pared, como si persuadir racionalmente a alguien consistiera, al fin de cuentas, en obligarlo a *sentir* lo inexorable de una coacción. Es así como el concepto tradicional y metafísico de la racionalidad ha sido identificado con los modelos mecánicos y con los automatismos causales bajo la dirección de una imagen influyente y, en concreto, de aquella imagen según la cual el pensamiento debe producir sus propias conclusiones con la misma ineluctabilidad con que el paso de una corriente eléctrica desvía una aguja magnética y produce un efecto térmico. La tradición metafísica y racionalista occidental, enrareciendo esta imagen inicial, responsable de aquella concepción de la racionalidad, ha asumido la relación entre los diferentes elementos de un pensamiento a través de los cuales la mente transcurre *razonando* como si se tratara de una conexión automática de elementos, pasos y procedimientos. Es decir, que la resistencia de un

cable ha sido atribuida a una fuerza interior que lo atraviesa en toda su longitud, en lugar de atribuírsela, como en realidad ocurre, a la superposición de las fibras, despreciando el hecho de que si se prescinde de las fibras la fuerza del cable simplemente desaparece.

A mi juicio el carácter específico de la racionalidad de la hermenéutica se revela en el tránsito de una concepción mecánica de la formación del significado de nuestras expresiones –en la cual cada rasgo, ingrediente o elemento está conectado rígida y unívocamente a todos los otros en términos de coacción a la repetición– a una concepción en la cual el sentido del discurso no es la *entidad* que resulta de un dispositivo mecánico e inexorable, sino que emerge como la comunidad de rasgos, irreductibles entre sí, que se recogen en una escena en la cual simplemente coexisten. Entre los elementos de esta escena no figura la conexión forzosa de la implicación lógica, según la cual si se da *p* entonces sigue *q*, sino una relación diferente, en la cual *una cosa lleva a la otra* al interior de un proceso que no consiste en la asimilación recíproca de los elementos de la escena, sino en la producción de sentido por parte de éstos en el horizonte imprevisible de su confrontación. Es precisamente el carácter ajeno de cada rasgo, de cada elemento del discurso respecto del otro –carácter que es responsable de que el enunciado y el texto sean un discurrir, un transcurrir de una palabra a la otra atravesando el trauma del abandono implicado por un pasaje de esta naturaleza–, el carácter que implica el elemento de *opacidad* de todo simbolismo, y que responde por una noción del Ser como la que se halla en el centro de la reflexión heideggeriana; del Ser entendido no ya como ente, como cosa, como substancia inmensa sino como

evento, es decir, como acontecimiento de un sentido que es, al mismo tiempo, una revelación y un ocultamiento de la escena que se ilumina, en virtud de la luz misma; pero que se retrae y se esconde en la vastedad de la indecisión en que cada elemento y cada cosa, por un lado, es lo que propiamente es y por el otro, es la deriva imprevisible de sus significados, hacia la cual se dirige en virtud de la falta de estabilidad y de estructura del ente en cuanto tal. La percepción íntegra de la realidad, según la cual el ente ya no es sólo el ente cumplido y definido sino también la deriva de su destino y de sus infinitas conexiones potenciales, explica el ocultamiento de cada elemento de una escena de sentido, que constituye su opacidad. La opacidad de cada cosa, palabra, término o expresión que contribuye a la formación de ese todo, conexo pero no forzoso, que es la escena de sentido, explica por qué finalmente se trata de una escena de sentido y no de una racionalidad entendida como procedimiento mecánico y automático de implicación entre los elementos del discurso; explica que se trata de un escenario de sentido y no del supuesto despliegue de una razón completamente aclarada. Lo más sorprendente es que la metáfora decisiva, la que constituye el origen del modelo de racionalidad lógico-analítica, consiste precisamente en la idealización de un proceso causal y mecánico que se afina y sublima hasta el estado de íntima coherencia de los términos y de las secuencias de las proposiciones, textos y discursos. En otras palabras, la concatenación causal que subsiste entre los eventos naturales se transfiere, por medio de una metáfora autorizada e influyente, al ámbito de las conexiones simbólicas. El carácter inexorable del nexo causal se transforma, entonces, en un supuesto vínculo

intrínseco entre las palabras a través de las cuales el discurso avanza y argumenta. De esta manera al final, gracias a la metamorfosis realizada por la metáfora, el responsable de la inexorable necesidad de la argumentación racional es un golpe de martillo. *Es así como la oscura escena de la relación entre causa y efecto se hace responsable, paradójicamente, de la escena clara de la razón desplegada.* Como se ve, se trata tan sólo de alquimias filosóficas y de castillos de papel. La racionalidad de carácter lógico determina con anterioridad todos los pasos y todas las consecuencias del discurso, tanto ordinario como científico, por ejemplo en el desarrollo de una sucesión matemática. La racionalidad del discurso hermenéutico consiste, en cambio, en reunir palabras surgidas en el espacio de la ausencia, en el pliegue de su recíproca implicación por fuera de un código de verificación determinado con anterioridad y que, por lo tanto, no pertenecen a un orden de previsión ya establecido; el discurso hermenéutico no realiza una concatenación mecánica de conceptos, sino la coexistencia de palabras, rasgos, signos y trazas en un escenario que es la *manifestación de un destino posible del sentido.* Pero la noción misma de escena ilumina el concepto de signo, de la misma manera que la apertura de un nuevo horizonte del Ser, en cuanto Ser que se abre en el evento, aclara el carácter de los entes específicos y particulares.

Los conceptos permanecen, son aquella parte de la vida de los hombres que al parecer no cambia y que constituye lo que llamamos su cultura estable. Pero los eventos no permanecen; mientras que los conceptos se repiten los eventos no se presentan de nuevo, y tal vez por ello constituyen la raíz de nuestro sufrimiento. Lo que nos turba profundamente o nos conduce hasta el

umbral del extremo dolor no es el acaecimiento aún imprevisible o cuyo fin es incierto; la escena de la cual deriva el destino de sufrimiento de nuestra existencia es la forma del evento que tiene lugar, que se cierne sobre nuestra existencia y se va dejando sólo su propia huella. Los eventos son el precedente de nuestro dolor por el abandono, precisamente porque no se repiten. Hemos pasado por los eventos que cada vez nos han abandonado, sin que hubiera podido ser diferente, y ahora cada evento es la escena del mismo dolor que se repite. Es así como los eventos nos causan dolor, pues cada vez nos ponen por fuera de la cultura protegida y fundada y exponen nuestra piel desnuda a la laceración de la vida. Es difícil de creer, pero en realidad todo evento que en efecto sea tal, es decir, que no sea la simulación o la idea abstracta del evento o la simple palabra "evento", como cuando se pronuncia la palabra sin que se piense en ningún evento, como, en general, cuando una palabra pronunciada carece de sensación interna, y esto hace de ella una palabra condenada, hace de ella una palabra pérfida –todo evento es la vida misma que sobreviene en su ola plena, pero también es el signo de su abandono, del hecho de que hemos sido abandonados por el resplandor que nos ha herido y atravesado y que cada vez ha hecho de nosotros las víctimas señaladas de esta existencia, nosotros que nunca hemos nacido del todo, llamados de improviso a la vida y de la misma manera repentina vaciados de toda existencia. Lo que hemos buscado siempre ha sido lo mismo, siempre hemos buscado las cosas más diversas, por todas partes; ahora lo sabemos, pero la mayor parte de la vida no lo hemos sabido en lo absoluto: buscábamos siempre la misma cosa. Es doloroso adentrarse en la memoria y evocar el

cúmulo multiforme y multicolor de las cosas inútiles que hemos buscado: pues la única verdad, que también es la única verdad espectral, es que solamente hemos buscado una cosa y que todo lo demás ha sido la inmensa dispersión de nuestras energías, invertidas en donde en realidad nunca hemos estado, en donde no sabemos siquiera si existía algo por lo menos con la apariencia de nuestro interés. Es verdad que con el tiempo nos hemos reforzado, y ya no cedemos a las tentaciones banales, para poder levantar la cabeza y constatar que nuestro pasado, *todo nuestro pasado*, no ha sido una agitación inútil sino el completo malentendido de nuestra vida, pues creíamos ser primero *esto* y luego *aquello*, y en cambio buscábamos siempre la misma cosa, sin saber que lo era, sin imaginar siquiera que lo fuera, que se trataba del pliegue del amoroso deseo de la belleza que ahora se revela como el mismo y constante espectro de luz lunar que se halla detrás de toda búsqueda. Lo que buscábamos era una esencia, precisamente una esencia, en el sentido de que se trataba, siempre, de la misma y única cosa, que ahora se presenta como una esencia espectral simplemente porque no sabíamos que se trataba de la misma cosa, del mismo amor que no acabamos de amar y por el cual, mientras tanto, éramos abandonados, sin saber que lo buscábamos, pues cuando todo se ama se trata de amor, aunque implique dolor y horror. El hecho es que hemos transcurrido la existencia sin saber que en realidad al final, en la aparición multiforme y variopinta de la vida y de los otros y en la mirada retrospectiva que somos capaces de lanzar, siempre se termina descubriendo la fisionomía de la misma inquietud.

Cuando niño, siendo aún muy pequeño, los cuadros que mi padre pintaba me parecían objetos extraños e

incomprensibles; después me parecieron monstruos que, en vez de sangre, emanaban colores oleosos y violentos; al final el horror había desaparecido, yo me había acostumbrado a mirarlos pasando ante ellos, y entonces seguramente alguien en la casa dijo que yo empezaba a entenderlos, cuando en realidad empezaba sólo a acostumbrarme a ellos. Acostumbrarme era, en efecto, empezar a entenderlos. Pero mientras tanto el dolor había penetrado en mí para no volverse a ir nunca, podría decir que aún está presente, como lo estaba entonces, pues es de esos cuadros que yo he extraído el dolor sin condiciones y sin razones, el dolor primero, anterior a cualquier otra cosa, sin nada tras de sí y, en cambio, con todo ante sí. También la muerte prematura de mi padre, un pintor anárquico sin dinero, es, considerada como se debe, una consecuencia de sus cuadros; no creo que sus cuadros sean muy hermosos, aunque muchos así lo opinen: a veces puede que lo sean, pero no lo son en línea general, por norma, y en cualquier caso no forman parte de la historia de la pintura, sino de la historia de la muerte de mi padre. Mi padre creía que pintaba cuadros para hacer pintura; en realidad, cuando era muy joven, pero también cuando ya no lo era tanto, mientras creía pintar sus cuadros mi padre relataba, pintándola, su desesperación; mi padre mezclaba colores intensos y luminosos en la paleta, que al llegar a la tela traducían la franja negra de su desesperación, lo único que él era; pintaba desde joven, con la mente turbada por su negra desesperación, mientras creía convertirse, de esa manera, en un pintor de profesión; y cuando se convirtió en ello empezó a pintar la historia de su muerte como pintor de profesión. Aparentemente mi padre pintaba plazas de Génova, paisajes, marinas,

bodegones, pero lo que realmente representaba era el inmenso espacio vacío de la desesperación que lo consumía: cada vez que se acercaba al caballete en el cual se hallaba el cuadro, mi padre daba un paso en la dirección del punto ciego y mortal de su existencia. Se puede decir que mi padre murió pintando: habría que afirmar que mi padre murió al final de una pintura que desde el principio había sido la historia de su muerte. Los cuadros de mi padre, el intenso cromatismo que un crítico había reseñado en un periódico como la profunda y peculiar expresión del júbilo de mi padre, contenían el sufrimiento más íntimo que puede existir, pues era el sufrimiento del destino de la propia muerte. Aquel niño que yo era tocó el sufrimiento originario en los cuadros de su padre, y de ello dependería todo lo demás. Muchas veces me he dicho que al fin de cuentas todo depende de estos cuadros en los cuales las manchas de dolor al óleo eran la mayor crueldad e inmoralidad de la existencia. Quiero decir que en estos cuadros he leído, había leído, pienso ahora, que *la vida puede causar dolor hasta quitar el aliento, que la vida se erige sobre un poder de seducción que difunde la crueldad de su placer.*

A partir de esos grumos de color que escurrían a lo largo de los cuadros de mi padre comprendí lo que ocurría en el lecho entre mi padre y mi madre, de noche. Había irrumpido en la habitación de mis padres, en una tarde de verano de la cual no recuerdo la fecha, mientras mi padre le decía algo a mi madre, balbuceaba algo con una voz empapada de sudor; era una tarde de verano que no logro fechar, una tarde anterior a todos los tiempos, es mi tarde primordial, de la cual derivaron las tardes sucesivas, que luego se han convertido en *todas las tardes de mi vida*. Las que se convirtieron, podría decir ahora,

en todas las tardes de mi languidez y de mi melancolía. Hay un momento de la vida en que todo empieza a desarrollarse a gran velocidad hasta conducir a cada quien a la locura que le ha sido destinada y en la cual se precipita en seguida si suelta un poco el freno; y luego un trazo de pluma frena la locura: ¿pero será cierto que la locura ha sido frenada? La verdad es que la locura sigue agitando las aguas de nuestra existencia, y es por culpa de los frenos que los hombres adquieren esos rostros cómicos que exhiben. Cada mueca de un hombre es la tragedia contenida de un hombre; todo hombre, cuando hace reír a una mujer, cada hombre hace reír a una mujer, lo hace hasta que siente que se debe avergonzar por el simple hecho de existir y de estar en el mundo, y de tener la culpa de ello; todo hombre halla el cruel testimonio de su depresión en la risa que suscita en la mujer que está ante él, como si esta mujer que ríe hubiera estado presente en el momento inicial, cuando la depresión originaria decretó el destino de su cómico rostro. Creíamos, o por lo menos yo creía, que estábamos solos cuando algún componente del dispositivo de nuestra existencia no funcionó, yo creía que estaba solo cuando explotó la inmensa depresión originaria, creía que estaba solo con mi soledad inicial, que creía que era mi depresión y no, como después se descubrió, la depresión originaria que supera todo límite para concentrarse, por fin, en la cómica mueca de nuestro rostro. Las mujeres siempre han sido el espejo de nuestra depresión: nuestra depresión se disfraza y esconde de muchas maneras, pero tarde o temprano es descubierta, desenmascarada y reflejada por la risa de una mujer. Al final, después de tantos acontecimientos complejos y diversos nos percatamos de que no somos sino nuestro cómico

rostro. Y esto ocurre, cada vez, en un instante, pues el pensamiento es tan rápido como un rayo. En un sólo instante un hombre se encuentra desenmascarado, y lo primero que un hombre descubierto piensa, mientras esto sucede, es que hay una desproporción entre el tiempo inmenso que ha empleado para disfrazar la cómica expresión de su depresión y el instante que le basta a una mujer, que en seguida se pone a reír con todas sus ganas, para descubrir su expresión. La peor frustración del hombre descubierto depende de la fragilidad con la cual éste ve caer en un sólo instante las fortificaciones sobre las cuales había erigido la máscara de su depresión. Estas son las pruebas científicas de la vida, el *experimentum crucis* de una ciencia que es la única ciencia que se aplica a nuestra existencia y que por lo demás es la única ciencia que yo conozco. La verdad es que hemos descendido o, con mayor precisión, que nos hemos precipitado a causa del abandono producido por la sonrisa de una mujer para llegar, al final de una larga y enredada experiencia, después de varios decenios, a la risa de una mujer que nos descubre y nos entrega de nuevo a lo que éramos desde el principio. La esencia de la situación no ha cambiado, hemos tan sólo colmado la diferencia entre el comienzo y el final con una increíble cantidad de malentendidos. Y ahora vemos toda nuestra vida como si fuera un inmenso malentendido, excepto el comienzo y el final, marcados por la cruel seducción de una sonrisa y por el hecho de ser desenmascarados en forma instantánea y cruel por la risa de una mujer.

Ahora recuerdo los cuadros de mi padre, recuerdo la masa aceitosa, brutal, de los colores que sugestionaron mi infancia, recuerdo también su respiración que pasa sobre mi cuello y sobre el de mi madre para evocar, por

no decir para pedir, la misma desesperación de la vida y luego, cuando quedé completamente solo, para recordar que la experiencia es dolorosa y que la vida transcurre para herir, para iluminar profundas heridas. Los cuadros al óleo de mi padre y su respiración caliente sobre nuestras nucas, sobre la de mi madre y sobre la mía, constituyen el origen de todas mis imposibilidades, del hecho de que no podía, de que no he podido y nunca hubiera podido nada porque la existencia que pasaba a través de los cuadros al óleo y la respiración caliente de mi padre simplemente me habían iniciado a un destino de imposibilidad en cuanto tal, en la imposibilidad que se desata y se despliega como imposibilidad simple y directa que desciende de la crueldad de las sensaciones. Las emociones, todas las emociones que tengo, descienden de ese pasado primordial de imposibilidad y de enfermedad de vivir anterior a mi pensamiento, que constituye la dimensión protomental respecto de la cual lo que he ido pensando desde entonces no es más que el tímido reflejo. Yo he penetrado en una esfera de pensamientos a la cual mi mente de niño aún no tenía acceso, yo he estado en donde es difícil imaginar que sea posible estar, *yo he estado en donde aún no pensaba y es precisamente de ese lugar que deriva mi pensamiento*, es decir, que el hecho fundamental de mi vida consiste en que mi pensamiento haya surgido exactamente allí donde yo estaba antes de pensar, *precisamente en el lugar en el cual no pensaba, sino en el cual veía el pensamiento.* Yo he visto transcurrir ante mí el pensamiento como el agua de un río. El principio de mi infancia consistió en ver sin pensar, porque era precisamente el pensamiento lo que se podía ver. Yo veía la mente de mi padre, veía, sin pensar todavía, las situaciones de la vida pensadas

por mi padre, por mi madre y por mis hermanos, ellos las pensaban y mientras tanto *yo las veía*. Tal vez se debe a ello que al final nunca haya encontrado una situación real, que no sé qué es la vida, y que yo vea sin pensar, que vea *pero sin realidad. Sin duda* mi padre me mostró sus cuadros, que para mí eran masas monstruosas de colores aceitosos, *sin duda* mi padre me sopló su respiración caliente sobre el cuello, como sobre el de mi madre, que yo creía que se pintaba los labios para después recibir la respiración caliente de mi padre sobre el cuello; pero a veces me pregunto dónde puede terminar esta historia, a no ser en la inquietud de esos colores y de esa respiración, sin duda *vistos y percibidos por mí, no pensados sino vistos y percibidos como objetos de un pensamiento futuro*, que luego sería no ya una alternativa entre otras sino mi único pensamiento. La pintura de mi padre me pareció en seguida caliente y pesada; y si su respiración marcó los misterios de la vida sexual ante mis ojos que no sabían adonde dirigirse, cuando yo no sabía a qué recurrir, su respiración caliente sobre mi cuello también me pareció en seguida pesada, mientras yo pensaba que le correspondía al cuello de mi madre que se había pintado los labios, pues había conjeturado de manera confusa que si una mujer se pinta los labios después le llega la respiración caliente sobre el cuello: recuerdo que esto era lo que había pensado. Estos pensamientos, que por lo demás yo *veía*, en lugar de *pensarlos*, han matado mi infancia: como consecuencia de los cuadros de mi padre y de su respiración, que de mi cuello pasaba al de mi madre, donde después se perdía toda huella sin que yo supiera nada más: como si hubiera nacido muerto, y en todo caso como si aún no hubiera nacido del todo.

Los cuadros de mi padre, esos pensamientos que son

los cuadros–pensamientos pintados por mi padre y que yo veía en lugar de pensarlos, constituyen mi infancia muerta. Estos pensamientos vistos y leídos en los cuadros de mi padre, y que se convirtieron en los cuadros–pensamientos de mi infancia muerta, representan también los signos de una fiesta en la cual mi padre, con el cinismo de un niño, identificaba a nuestra familia con su pintura; estos cuadros–pensamientos que aguardaban para ser vistos por un niño y entrar en su destino, por un niño que en seguida se dio por muerto, constituyen la premisa de su imperfección, de todas las imperfecciones que se le atribuirían sucesivamente cuando adulto. La imperfección de este niño–adulto tiene su origen en la infancia de este niño, muerta a causa de los rasgos aparentemente prósperos de una fiesta familiar que había sido directamente identificada por mi padre con su pintura, que en realidad fue la manera como la vida se le manifestó a este niño bajo la forma de una inscripción de sufrimientos. Cuando niño, mientras mi padre identificaba mi vida, nuestra vida, la vida de todos con su pintura, que parecía una fiesta de colores, "el cromatismo intenso" del que hablaban los críticos de arte a propósito de sus cuadros, yo tenía pensamientos para ver, y no para pensar, *signos de seducción cómplices de un dolor inicial*, del dolor del origen que conllevaba todas las sensaciones, pues todas eran sensaciones del dolor originario, de una seducción arcaica y desconcertante que atraviesa la vida ante un niño que ve pensamientos sin pensarlos y al final se halla superado por la sensación de la seducción que constituye su iniciación al dolor y de la cual resultará un niño destinado al sufrimiento. Mi padre había pintado numerosos retratos míos, cuando yo era niño, en los cuales pintaba un niño iniciado y destinado al sufrimien-

to, perfectamente de acuerdo con el cuadro que, en efecto, llevaba por título "Niño destinado al sufrimiento". Yo era retratado como "el niño destinado al sufrimiento", que era el título del cuadro que me retrataba, pero mientras tanto, sin saberlo, mi padre me iniciaba en un destino de sufrimiento, ya que, como suele suceder con los niños, la apariencia es la premisa de la realidad a la cual en seguida se destinan. Y, por supuesto, mi padre lograba destinarme al dolor porque no era consciente de hacerlo, y probablemente no lo habría logrado si lo hubiera hecho conscientemente, como demostración del hecho de que el mayor sufrimiento es el dolor que la vida y los hombres esparcen inconscientemente alrededor suyo con el ademán de quien distribuye el júbilo a manotadas. En los retratos que mi padre me había hecho, el júbilo que él quería pintar recaía sobre mi herida interior y me hacía abrir los ojos de par en par, en forma desmedida: aún me causa este efecto; desde que abrí los ojos de esa forma, la realidad, toda la realidad posible, ya no tiene límites, ninguna situación determinada logra ser suficiente y satisfactoria; es así como se inicia la edad de mi insatisfacción: con un niño que, sin saber cómo, fue iniciado para que superara el límite de toda satisfacción y que, por consiguiente, se adentró en una trama de signos inquietantes, de deseos arcaicos y desventurados.

El texto del tiempo me dice que no puedo detenerme ni siquiera ahora, ni aún a estas alturas, que en realidad los símbolos más influyentes de nuestra existencia no permanecen iguales, pues los símbolos, mientras más influyen en nuestra existencia, menos permanecen iguales y estables, no están ahí para ser descritos: nosotros tenemos de ellos una percepción abstracta, es decir,

distraída, y pretendemos describirlos, cuando en realidad existimos precisamente en el ámbito de la transformación que tales símbolos cumplen –y nosotros con ellos, de manera tal que siempre somos arrancados de nosotros mismos– y que determinan todo el dolor de nuestra vida, pues un niño herido por las masas aceitosas de los cuadros de su padre, más que vistos percibidos, olidos más que mirados, al final más que examinados padecidos, que ha visto la realidad descompuesta y deshecha en los grumos de color de los cuadros de su padre, tiene un destino poblado de saltos, de lagunas, de huecos y de abismos en los cuales corre siempre el riesgo de desplomarse. Al pasar ante esas masas aceitosas de múltiples colores suspendidas en los cuadros de mi padre yo perdí el sentimiento de la palabra unívoca, perdí o, mejor, nunca llegué a aprender la certeza de la palabra única que ocupa el lugar que le corresponde en el texto o en el discurso y que a su vez es el único lugar que le corresponde a la palabra única, porque lo que aprendí fue la inquietante ambigüedad de los signos de la existencia a la cual estuve expuesto desde niño. Mi vida, que antes que yo la pudiera vivir ya había sido pintada por mi padre, ya había sido *marcada* por los grumos de color de los cuadros de mi padre, fue un signo que yo *vi*, en vez de *pensar*: yo vi mi existencia antes de pensarla, estuve allí donde mi mente aún no tenía siquiera acceso y en donde, por otra parte, todos los juegos ya habían sido decididos, y de todo esto deriva una línea divisoria entre lo justo y lo injusto, entre lo lícito y lo ilícito, pero también deriva que lo que es justo y lícito no es un recipiente suficiente para mi mente y para mi existencia, y que tarde o temprano ha suscitado lo injusto y lo ilícito como complemento indispensable. Siempre fue así para

ese niño que yo era, pintado por mi padre aún antes de que yo pensara, para ese niño que yo era y que empezó a existir primero en los cuadros de mi padre y después por sí solo, que conoció la imagen de su realidad en una cantidad de cuadros al óleo y de dibujos en los cuales supo de su existencia. "Yo soy *ese*", me decía, mientras veía un retrato mío pintado o dibujado por mi padre en su estudio que apestaba a trementina y a aguarrás, o a lo largo de los corredores de mi casa, sin muebles pero constelados de cuadros y dibujos de mi padre que repetían la misma cosa a pesar de lo largo que era el apartamento: "yo soy *así*", me decía, mientras *surgía de un dibujo trazado por mi padre*. Ahora pienso que los padres son dementes que generan niños destinados a ser infelices; mi imagen nacía de los cuadros de mi padre, y acaso es por ello que yo nunca he nacido del todo, o tal vez vale lo mismo para todos, *y todos somos copias de un original tardío*: se me ocurre ahora que al llegar a cierta edad nos convertimos en el original de las copias que habíamos sido; he llegado a pensar sólo a estas alturas de mi texto del tiempo que nos convertimos en el original de un signo que sustituye nuestra realidad, en el original de lo que al principio era una traza, una sustitución, un facsímil o un suplemento. Mi texto del tiempo también es el original de una escritura que al principio era la versión sustitutiva de un ser que no había nacido del todo y que era ese niño que yo era –que aún soy de alguna manera, como todo el mundo, como los demás– que en seguida se había representado a sí mismo según una imagen sustitutiva de su realidad que simplemente no existía, pero a la cual se refería la imagen. Yo no era yo, era el signo que indicaba hacia lo que era, pero que en realidad no era, hacia aquéllo que era mío pero que

no existía sino en una copia sustitutiva. Mi texto del tiempo también es una presencia que deriva de todas las copias sustitutivas que por años han aludido a mi realidad original; en realidad mi existencia es la estratificación de una serie de imitaciones, copias y sustituciones que constituyen el relato de un niño que no había nacido del todo y que más bien era la huella y el actor de sí mismo; todos, al final, hemos nacido tarde con respecto a un objeto que constituye nuestro ser, que nunca ha existido y que consiste en una serie de seudo–originales. Al igual que la serie de las copias sustitutivas de mi ser, de lo que yo he sido en el espacio y en el tiempo, yo sigo viviendo; al igual que el original que me ha hecho existir pero que nunca he sido, yo ya estoy muerto. He leído y aprendido mi angustia de la muerte en los cuadros en que mi padre me retrataba, aunque al final no lo hacía, en ellos he leído mi historia, la historia de un niño no nacido del todo y que ya empezaba a morir. Podría decir que mi original era *este empezar a morir*; podría agregar que mi vida es el desarrollo de las consecuencias del arte que mi padre confundía con la pintura y que era, en cambio, la historia de la depresión originaria en la cual he nacido y muerto al mismo tiempo. Yo soy la consecuencia del relato de mi muerte expuesta en los cuadros pintados por mi padre, soy una reproducción, nunca he nacido, soy la reproducción de un niño que se ha visto de la misma manera como fue mirado y desde entonces empezó a morir. Después de tantas copias me he convertido en la presencia originaria que ahora soy, *una tremenda estratificación de copias y sustituciones me ha dado la fuerza y la realidad de mi ser originario, que por lo demás nunca he sido y en el cual me convierto en este preciso momento.* Yo soy el apéndice de mis falsificaciones; mi realidad

originaria es la consecuencia de una estratificación de falsificaciones durante varios decenios, con la cual he empezado a morir desde el principio y por la cual nunca he nacido del todo. Pero tal vez nunca nadie ha nacido del todo; tal vez por ello nos encontramos y logramos hablar, si bien sin lograr comunicar efectivamente, o tal vez de vez en cuando logramos comunicar, aunque al final de cuentas no logremos comunicar en lo absoluto. *Es precisamente porque comunicamos y nos entendemos que al final en realidad no nos comprendemos.*

Yo soy el vicio de mi origen: mi padre pintaba con el cinismo de un niño un vicio y una seducción sobre las telas, y yo soy la consecuencia de este vicio y de esta seducción originarios. Ya no hay *pathos*, como tampoco amor, pues si hay algo que no tiene amor, ni *pathos*, es la realidad misma. No es ni el amor ni el *pathos* lo que comunica emociones: las emociones se alcanzan eliminando las emociones con las cuales envolvemos y disfrazamos la pretensión de nuestra realidad originaria, segura y unívoca; no es por lo que somos sino por lo que disolvemos, es decir, por la eliminación de una presunta realidad originaria nuestra que experimentamos emociones. Las experimentamos hojeando el álbum de nuestras falsificaciones, que han ayudado a producir, como *consecuencia extrema*, nuestra realidad originaria, y este álbum es tan largo como nuestra vida. Nuestra vida es un álbum de ilustraciones, no es la consecuencia de nuestro ser originario. Mi vida empieza con las copias sustitutivas y con los suplementos de mi existencia pintados por mi padre; ahora pienso que no era realmente mi padre el que pintaba, era más bien su error fundamental, su falta de fundamento; pienso ahora, en mi estudio de profesional, recubierto de estantes y de

libros, que no era mi padre el que pintaba las invenciones y las falsificaciones de mi ser; era su soledad, que se valía de él para pintar mis retratos, en los cuales he aprendido a verme de la manera como era mirado por los cuadros de mi padre, *que yo he visto tanto como ellos me han percibido*, de manera que no sabría decir si era mayor la energía con que los cuadros de mi padre me retrataban o la energía con la cual yo los veía. La diferencia, por lo demás fundamental, consiste en que yo *veía* los cuadros de mi padre, mientras que éstos me *miraban*, y es seguramente de este desequilibrio entre el *ser mirado* y mi *ver* que depende mi destino. No puedo decir que los *he visto* más de lo que *he sido mirado* por ellos, porque todo depende del hecho más complejo según el cual *ver los cuadros de mi padre significaba ser mirado por ellos*. Entonces no me lo preguntaba: ¿veía o era mirado? Tal vez en realidad ver era ser mirado, es decir, ver lo que yo era, según pensaba en cuanto niño que se identificaba con la imagen que se le ofrecía, era ser *mirado desde mi falsificación*, *desde mi copia*, hasta que, al final, yo proyectaba mi ser real, o lo que suponía como tal, en la copia que reemplazaba y servía de sustituto a mi realidad originaria.

Terminé así identificando mi realidad con la copia que mi padre había dibujado y que era mi copia, mi suplemento de realidad que no podía ser mi realidad, que aún no existía; ahora he aprendido que mi realidad es una consecuencia de las copias de mi rostro, ya sean pintadas o dibujadas, de manera que mi rostro ha sido dispersado en una cantidad de copias que en seguida han generado la producción del original, de un original que no es sino el efecto de las copias que lo han precedido. Es fácil decirlo, es fácil leerlo, *pero al final el hecho de que*

el original sea la consecuencia de las copias, de las simulaciones, es doloroso. Este dolor, que es el más grande que existe, consiste en el descubrimiento de que las copias, las alteraciones, los suplementos y las simulaciones se encuentran en una relación sumamente peligrosa con aquello que somos. Nosotros pagamos el dolor de nuestras simulaciones, alteraciones y suplementos descubriendo que nuestra realidad originaria se da sólo bajo la cláusula y la premisa de la diferencia interna que nosotros somos, y que no es la diferencia entre lo auténtico y el original sino la diferencia que consiste en tantear nuestro ser. No tanteamos nuestro ser verificando la realidad originaria y auténtica de nuestro ser sino recorriendo de nuevo la serie de nuestras simulaciones. Atravesamos el álbum de nuestras simulaciones y alteraciones como si fuéramos religiosos, sin que lo seamos sólo por ello, *hasta descubrir lo originario nuestro, que no se puede representar sino que se muestra como nuestra vida intensa e inevitable.* Somos el resultado inexorable de nuestras simulaciones, la consecuencia inevitable de las copias, falsificaciones y alteraciones de un ser que no ha existido hasta que no ha aparecido en el horizonte de todas nuestras apariencias, como si hubiéramos sido, desde siempre, los actores del teatro de nuestra existencia.

Dar razón

MAURIZIO FERRARIS

o. La racionalidad de la hermenéutica se toma a menudo por una simple cuestión de consenso interpersonal carente de todo valor diferente del que le acuerdan las partes interesadas. Si ello fuera cierto se podría hacer la distinción entre retórica y dialéctica, entre persuasión y fundamentación, así como entre literatura y filosofía, a causa de un discurso historicista o existencialista que reduce toda argumentación a su contingencia. Se trata, en otras palabras, del modelo representado por el niño del que habla Dupin en *La carta robada*, que sabe ganarle a los demás en el juego poniéndose en el lugar del otro, juzgando la agudeza de éste y actuando luego de acuerdo con ello: si el adversario es una persona simple será suficiente ser un poco más inteligente que él; si es más dotado habrá que adivinar los movimientos que le dicta la astucia. De hecho Poe, que ilustra así lo que llama análisis o cálculo de las probabilidades y, en general, aquella "facultad analítica que a su vez es tan poco susceptible de ser analizada", describe la comprensión de la misma manera que Schleiermacher, según el cual comprender consiste en penetrar una mente ajena, en reconocer sus razones en cuanto motivaciones psicológicas. De esta manera se entiende que desde este punto de vista la comprensión no puede ser sino la caricatura de la explicación científica –si no en el plano de los

efectos, que está fuera de discusión, por lo menos en el de los principios, pues mientras el hermeneuta schleiermacheriano comprende una verdad individual, es decir, aquello que no es una verdad o lo es a duras penas, el científico explica una verdad universal.

Ahora bien, ¿una verdad universal lo es a causa de su independencia del juicio de los demás, o más bien por el hecho de poder ser compartida por muchos y, en últimas, por todos? ¿La racionalidad absoluta reduce su propia dependencia respecto del otro o, por una paradoja tan sólo aparente, la aumenta hasta implicar a la totalidad de los interlocutores posibles? A partir de Schleiermacher los esfuerzos de la hermenéutica hacia la universalización han consistido precisamente en promover el crecimiento de las formas de dependencia respecto del otro (o, para decirlo de otra manera, en la creación del consenso) *para reducir la diferencia respecto a las verdades de la ciencia*. Desde la subordinación metódica a las *Naturwissenschaften* que se da en Dilthey hasta la definición de la comprensión como comprensión sobre la cosa –y no simplemente el uno al otro– en Gadamer, hasta las hermenéuticas trascendentales, que por medio de la hipótesis de una comunidad ilimitada de la comunicación llevan la dimensión del otro al infinito y a lo virtual. El resultado consiste en revocar de manera legítima la validez absoluta de la ciencia, que termina identificándose con la hermenéutica trascendental, pero no en emancipar la hermenéutica (¿y cómo sería posible?) de su procedencia del mundo de la existencia y del reconocimiento interpersonal.

Si esto es cierto, ¿qué es una razón, y ante todo un principio de razón, un *principium reddendae rationis*, sino aquello que recibo del otro como un don anterior al

cálculo y que, en últimas, lo fundamenta, puesto que el cálculo sería solamente la maximización de la experiencia de dar y recibir razón? Y si el otro constituye el fundamento y la última instancia, ¿qué sentido tiene contraponer fundacionalismo y relativismo? ¿Hasta qué punto puede resistir *legítimamente* la contraposición entre explicar y comprender, entre procedimientos formales y mundo de la vida? ¿Y en qué puede consistir un *cogito* que recibe razón del otro, admitiendo por un momento que las cosas alguna vez hayan sido diferentes?

1. Según Husserl la validez del momento cartesiano para la razón moderna consiste en su radicalidad, pues no acepta sin más ni siquiera los datos de la matemática. Éstos no valen de por sí sino que reciben su sentido y su valor sólo cuando están subordinados a una fundamentación última, casi que a un *principium grande* leibniziano, que consiste en la autocerteza absoluta y monológica del yo:

> Para Descartes el axioma de la autocerteza absoluta del ego, junto con los principios axiomáticos innatos en el ego, tiene, en relación con la ciencia, una función análoga a la desempeñada en geometría por los axiomas geométricos; pero aquel fundamento axiomático es aún más profundo que el de la geometría, pues está llamado incluso a contribuir a la fundación última de ésta (*Cartesianische Meditationen*, págs. 43-44).
>
> Esta "*epojé cartesiana*" en realidad es de una radicalidad inaudita, puesto que se refiere explícitamente no sólo a la validez de todas las *ciencias* precedentes, hasta de la matemática, si bien ésta pretende satisfacer una exigencia apodíctica, sino incluso a la validez del

> *mundo-de-la-vida* pre y extracientífico, es decir de todo el mundo de la experiencia sensible, dado con una obviedad no indagada, así como de toda la vida conceptual que se nutre de éste, de la vida no-científica así como también de la científica (*Krisis*, pág. 104).

La radicalidad de Descartes actúa así al mismo tiempo en dos niveles. No sólo suspende y pone en mora las supuestas evidencias de las ciencias, cosa que no logran los positivistas de la época de Husserl, que transforman la teoría del conocimiento en una simple teoría de la ciencia, ratificando así la separación entre el mundo de la vida y el del simbolismo matemático; sino que tampoco exige que sea el mundo de la vida el que se haga cargo de la fundamentación, según una simple inversión especular del positivismo en la cual cifraban sus esperanzas las filosofías de la vida. La racionalidad formal y la pulsión vital no representan una fundamentación suficiente, ni tomadas por separado ni tampoco juntas, pues deben ser deducidas de un principio aún más grande, obtenido precisamente con la reducción de las obviedades mundanas tanto de la ciencia como de la vida; principio que podrá proceder a la constitución de la matemática y del mundo sólo *después* de esta reducción preliminar.

Desde este punto de vista la audacia cartesiana encuentra su límite sólo en un defecto de ejecución que la fenomenología trascendental está llamada a reparar. Descartes confunde el yo trascendental, al que se llega a través de la reducción, con un yo psicológico; lo que encuentra su propia certeza en el *cogito* es, aún, el yo de Descartes: su propia certeza mundana y psicológica; y aquí, bajo la hipotiposis cartesiana, es posible observar

la acción de cuestiones e intereses todavía vigentes en la época de Husserl: desde la tentativa inicial de Dilthey de lograr la fundamentación de la hermenéutica en el marco de una psicología, hasta la objeción de Frege a la *Filosofía de la aritmética* de Husserl, que es acusada de psicologizar el análisis.

> Descartes no se percata de la *imposibilidad* de que el *ego*, *su yo privado de su mundanidad a través de la epojé*, en cuyas activas cogitaciones el mundo tiene todos los sentidos del ser que puede tener, se presente como tema en el mundo, pues *todo lo que es mundano*, y por ende también el propio ser psíquico, el yo en el sentido usual, adquiere su sentido precisamente a partir de las *funciones del ego*. Con mayor razón no podía llegar a considerar que el ego, el ego que es de por sí, el que alcanza la luz en la *epojé*, no es aún, en lo absoluto, "un" yo que pueda tener por fuera de sí a otros, a muchos otros yo. Descartes no comprendió que todas las distinciones entre el yo y el tú, entre lo interno y lo externo, se "constituyen" sólo en el ego absoluto (*Krisis*, pág. 110).

He aquí el punto: el yo absoluto alcanzado a través de la reducción no es un yo reflexivo, ni siquiera se reconoce como yo, no tiene ni interno ni externo y no puede admitir un *alter ego*, pues tampoco se reconoce a sí mismo; el mundo y el "tú" vendrán después, por constitución, y serán sólidos en la medida en que habrán sido deducidos y fundamentados legítimamente, mientras que un yo psicológico, presente de hecho, puede reconocerse por supuesto como tal, así como reconocer a los otros y al mundo, pero sin que todo ello sea más que un

sueño, precisamente como en la sentencia de Heráclito, según la cual hay sólo un mundo para quien está despierto, mientras quienes duermen tienen tantos mundos como cabezas.

Para Husserl no se trata propiamente de una reducción de la alteridad, pues en tal caso se podría hablar, con el mismo derecho, de una reducción de la ipseidad. El problema se da más bien a un nivel teleológico: si toda la reducción, hasta el punto mismo en que no se trata ni de mí, ni del otro, ni del mundo, se efectúa con miras a la constitución, según el principio reafirmado en la conclusión de las *Meditaciones cartesianas*, entonces la dimensión de la intersubjetividad no resulta reductible en forma tan fácil. Se estaba reduciendo el mundo de hecho para poderlo constituir legítimamente en su validez, pero ello significa que toda la reducción se cumplía en vista de la constitución, que representaba así la verdad final. Ahora bien, ésta no es un elemento extrínseco de la verdad adquirida, sino que orienta su sentido y prepara su fundamento último.

Según la orientación de la reflexión de Husserl de las *Investigaciones lógicas* en adelante, el sentido último de la reducción consiste en un acto de constitución, de la misma manera que el valor de verdad de algo no es exterior a la posibilidad de su tradicionalización; de manera tal que después de haber reducido el mundo de lo dado en su totalidad, Husserl se ve obligado a admitir la tradicionalización, incluso la que proporciona la escritura, como un elemento que fundamenta la verdad inherente a una fenomenología trascendental. Para que aquello que "yo" (un yo que ya no tiene nada de psicológico o de personal, pero que mantiene una oscura relación con su procedencia) he conquistado como

verdadero no sea un resplandor transitorio afectado por la oscilación de mis estados de conciencia, es necesario que su permanencia se asegure por medio de la forma lingüística; para que esta adquisición no esté sujeta al destino empírico de mi mortalidad es necesario que yo la comunique a otro; y para que la verdad así transmitida no esté limitada al espacio histórico de nuestra generación es necesario que se escriba, de manera que resulte accesible para otro, cuya identidad no puedo intuir pero cuya posibilidad es un requisito trascendental de lo verdadero.

Ya se habrá notado que si tomamos el *cogito* por el lado de su teleología la cuestión de la alteridad no constituye una exigencia extrínseca sino que ofrece la posibilidad más general de toda fundamentación. Es como si, al nivel trascendental, se duplicara la experiencia histórica y psicológica según la cual yo no puedo tener razón sin que otro me dé razón –en donde este dar razón no tendría la forma puramente accesoria de una confirmación sino que, según una lectura del *principium reddendae rationis* de la cual habrá que demostrar la legitimidad, la razón consistiría en algo que se da o que se toma a través de un gesto que implica la imposibilidad de eliminar el momento del otro. Ahora bien, si la existencia del otro ofrece el último recurso, a nivel teleológico, de la reducción y de la constitución, ¿será tan fácil separar la dimensión empírica de la trascendental? En tal caso la cuestión del otro no constituiría el comienzo de la ética sino el fundamento del principio de razón. Husserl concluía los *Discursos parisinos* refiriéndose al *gnothi seauton* délfico y al *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas* agustiniano, y reconociendo en éste el verdadero emble-

ma de la fenomenología trascendental como conocimiento universal de sí, *primero* monádico y *luego* intermonádico, que pierde el mundo para recuperarlo después en la autorreflexión universal. Ahora, la misma referencia a San Agustín se podría leer en un sentido completamente diferente, puesto que el regreso en sí del obispo africano implica el encuentro de otro que está en él antes de él y más que él, de Dios como *alter ego*, al cual San Agustín le pide constantemente razón.

2. ¿Mas no es ésta, precisamente, la experiencia que nos transmite Descartes? ¿Y no será la objeción de Husserl a las *Meditationes de prima philosophia*, a propósito de la concesión a la psicología y a la teología como momentos externos a la fenomenología trascendental, lo que proporciona, en últimas, la posibilidad de ésta?

> Como consecuencia de ello reflexionaba sobre el hecho de que yo dudaba, y que veía con claridad que es mayor la perfección de conocer que la de dudar, por lo cual mi ser no era enteramente perfecto, y me propuse buscar de dónde había aprendido a pensar en algo más perfecto de lo que yo mismo era; y conocí con evidencia que tenía que ser a partir de una naturaleza realmente más perfecta que la mía (*Discours de la méthode*, pág. 152).

Se trata, ante todo, de una experiencia de la conciencia. Un yo que opina y que duda deriva de su propio estado la evidencia de que existe un ser perfecto del cual recibe la medida de su propia enfermedad. El círculo que la tradición le atribuye a Descartes y por el cual la existencia de Dios se prueba por medio de la idea clara y distinta

que de él tenemos, y la existencia de Dios fundamenta nuestras ideas claras y distintas, vendría a ser el resultado de un círculo preliminar en donde la duda es la prueba de la existencia de Dios, y la existencia de Dios es la razón de la duda. De manera análoga, San Agustín (*Confessiones*, X, 17.26) deriva de la memoria como *cogito* (de *cogo*, recojo, según la etimología propuesta en X, 11.18) la certidumbre de la existencia de Dios, conocido en un mundo hiperuranio del cual actualmente tenemos sólo una velada reminiscencia bajo la forma psicológica del deseo de felicidad; y, al mismo tiempo, esta experiencia psicológica que remite a una determinación ontoteológica, sirve de fundamento para el acto con el cual se trasciende la memoria misma para elevarse a Dios (así es que Arnauld estaba en lo justo cuando colocaba a Descartes en la línea del agustinismo).

Según Husserl el sujeto de Descartes no pasa de ser psicológico, y la fundamentación del *cogito* resulta puesta en cuestión por elementos espurios como el recurso teológico. Lo que queremos sugerir es que estos residuos no sólo resultan inevitables sino que, aún más, aseguran la posibilidad misma de la reducción y su sentido en la constitución; es decir, que es precisamente en virtud de su naturaleza arqueológica y teleológica que desempeñan una función trascendental: sin la procedencia empírica del cuerpo y del alma no habría reducción posible; como tampoco sin el diálogo con Dios como forma de la alteridad.

Recorramos las fases de la reducción y de la investigación de la verdad en las *Meditationes*, que para Husserl tienen un significado inaugural por diferentes razones: como fundamentación de la filosofía moderna, a pesar de los elementos escolásticos que en ellas reconocen,

como recuerda el propio Husserl, tanto Gilson como Koyré; en cuanto protético filosófico, es decir, como la dimensión de la historia del pensamiento cuyo estudio constituye el bagaje corriente de todo principiante de la filosofía; y como momento ideal de rechazo de la evidencia sensible y de los datos transmitidos que quien quiera que aspire al nombre de filósofo tiene que haber atravesado al menos una vez en la vida. Se trata, ante todo, de una triple reducción: de los sentidos y del mundo sensible, que refiero completamente a mí mismo, suspendiendo mediante la duda el objetivismo ingenuo; del cuerpo, cuya validez suspendo –puesto que podría sucederme como a aquellos necios que creen tener un cuerpo de vidrio– remitiéndome al alma, al hecho de pensar, que me garantiza cuanto menos la existencia como espíritu; y, por último, del mismo *cogito*, puesto que yo me concibo a mí mismo precisamente en el momento en que dudo, pero es precisamente en esta duda que consiste el sentimiento que tiene una mente finita de la propia finitud, *y por ende* de la infinidad de un ser perfectísimo, infinito y omnipotente que le confiere a lo finito la medida de su enfermedad.

Esta última reducción soporta todo el peso del problema. El sentimiento de mi finitud es mío, pero este sentimiento no puede provenir sino de lo infinito; y lo infinito me funda en mi verdad relativa, representa una garantía contra la hipótesis de un genio maligno que pretenda adulterar mis representaciones, y procede a constituir legítimamente el universo. ¿Pero acaso ello no significa que la razón, lejos de provenir de mí mismo, desposeído y cerrado en un monólogo que según Husserl es tan absoluto como para excluir la distinción entre interno y externo, identidad y alteridad, se apoya pre-

cisamente en la intervención del otro? ¿A qué clase de razón podría aspirar, no sólo en el plano del diálogo y de la opinión, del entenderse el uno con el otro sino de la fundamentación absoluta de la ciencia, si la razón no proviniera para mí del otro? Pero de otro infinito, puesto que no estamos en el plano de la *doxa* sino en el de la *episteme* en su posibilidad sin condiciones. Todo proviene para mí del otro en forma legítima, y la razón no es otra que la forma histórica del acto de donación con el cual el otro infinito me da razón, de tal manera que entre cálculo y don la diferencia resulta más frágil que nunca.

Por otra parte, el otro infinito ha sido deducido del conocimiento de mi propia finitud. Lo que equivale a decir que ha sido mi finitud lo que lo ha hecho posible, hasta definirse como su posibilidad más propia; queremos decir, como su razón suficiente, si asumimos que aquí el momento del fundamento consiste en conferirle razón a otro que, a su vez, me dará razón.

No se trata de un momento esporádico o de un simple error de Descartes, aún atrapado en la psicología y en la antropología, sino del momento que instituye aquella filosofía en la cual se colocará historiográficamente Hegel, hallando sus antecesores precisamente en Descartes y en Fichte. Al contrario de los paganos, que viven en el cosmos sin laceraciones, el cristianismo sostiene la distinción entre la substancia y el sujeto, en donde éste se pone como negación (es decir, también como constitución) de aquélla; y, sobre todo, en donde lo negativo (es decir, la reducción) asume todo el peso de la fundamentación. El hombre es la enfermedad mortal del animal, según el Hegel romántico de la época de Jena; por lo cual la muerte del animal es la causa más próxima de

la hominización. Más tarde, en el Hegel de las lecciones de estética, la muerte se produce dos veces, la primera como muerte natural y la segunda como muerte de aquéllo que es sólo natural, y por ende como nacimiento del espíritu; de manera que también aquí es la disolución de lo empírico lo que proporciona el surgimiento de lo trascendental, que no viene a ser sino el residuo de lo empírico al disolverse. El uno es la diferencia del otro, y el uno es el otro diferenciado, según la doble (y en realidad única) determinación de la diferencia tratada por Derrida. La dialéctica del reconocimiento recíproco en la lucha por el prestigio que opone el señor al siervo no será pues una figura de esta diferencia sino su determinación más profunda: sólo dándole razón el siervo recibe razón del señor, así como sólo la razón que recibe del otro constituye al señor en su verdad, y este reconocimiento recíproco e impar, desigual como un don y no como un intercambio, constituye lo que se llama razón. Lo mismo se puede decir de la constitución husserliana de la presencia, que se halla en el centro de todas las reducciones. ¿Qué puedo llamar realmente presente, a no ser lo que existía antes de mí y que existirá aún después? ¿Qué puedo llamar verdadero, sino lo que superará en forma victoriosa mi encierro monológico y la caducidad tanto mía como de mi generación? ¿Pero ello no significa precisamente que es mi mortalidad lo que constituye la posibilidad sin condiciones de la presencia y de la verdad?

Más adelante volveremos a esta cuestión. Por lo pronto es suficiente haber expuesto la lógica del suplemento, según la cual lo que funda (lo empírico) resulta fundado por lo que está llamado a fundar (lo trascendental: aquello que *trascendit omne genus*, y que por ello también

es la pobre sombra de lo empírico), tal como obra en Descartes; así como haber expuesto el vínculo sumamente significativo que se puede reconocer en ésta y según el cual lo empírico no es sino lo trascendental diferenciado, en el sentido de que se halla antes y después de éste, y viceversa; y en virtud del cual, si se asume esta lógica de la diferencia, la alteridad no constituye un segundo momento, que aparece en el plano de la constitución o de una instancia ética, antropológica o psicológica sino que, por el contrario, proporciona la única base posible de un principio de razón. Volvamos a Descartes. Después de la reducción de las ideas facticias y adventicias:

> No queda, entonces, sino la idea de Dios, en la que hay que considerar si se halla algo que no pueda provenir de mí mismo. Con el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, y de la cual yo mismo, y todas las otras cosas que son (si es verdad que las hay que existen) hemos sido creados y producidos. Ahora bien, estas prerrogativas son tan grandes y tan eminentes, que mientras más las considero menos estoy persuadido de que la idea que de éstas tengo pueda tener su origen sólo en mí. Por consiguiente es necesario concluir, de todo lo que he dicho hasta aquí, que Dios existe; puesto que, si bien la idea de substancia se halla en mí por el simple hecho de que yo soy una substancia, no tendría la idea de una substancia infinita si ésta no hubiera sido puesta en mí por alguna substancia verdaderamente infinita. *Y tampoco debo concebir lo infinito por medio de una idea verdadera, sino sólo por medio de la negación de lo que es finito*, así como entiendo el descanso

> y las tinieblas por medio de la negación del movimiento y de la luz: puesto que, por el contrario, veo en forma manifiesta que hay más realidad en la substancia infinita que en la substancia finita, y por lo tanto que, en cierta forma, tengo antes la noción de lo infinito que de lo finito, es decir, la noción de Dios antes que la de mí mismo. ¿Pues cómo podría conocer que dudo y deseo, es decir, que algo me falta, y que no soy enteramente perfecto, si no tuviera en mí ninguna idea de un ser más perfecto que el mío, comparándome con el cual reconozco los defectos de mi naturaleza? (*Meditationes*, pág. 225, el subrayado es nuestro).

Al igual que en San Agustín, son precisamente nuestras enfermedades las que prueban lo infinito o, para volver a la estructura suplementaria de que hablábamos, que es nuestra mortalidad lo que prueba la existencia de un Dios omnipotente, que demuestra a su vez, ya no de hecho sino según el derecho, que yo soy, y que soy mortal. Desde este punto de vista la prueba ontológica no es sino la prolongación de las pruebas ónticas y, de hecho, su corolario: "cuando pienso en ello con mayor atención veo en forma evidente que la existencia no se puede separar de la esencia de Dios más que la equivalencia de los tres ángulos a dos rectos de la esencia de un triángulo rectilíneo, o que la idea de una montaña de la de una llanura" (*ibíd*, pág. 243): en donde la réplica a la hipótesis de Gaunilón, según la cual yo puedo imaginar una llanura y un monte prescindiendo de su existencia, cuenta menos, para nuestra cuestión, que el hecho de que la esencia de Dios, que comporta su existencia, es accesible al pensamiento sólo sobre la base de mi enfermedad, de tal suerte que lo caduco viene a ser

la condición de la posibilidad de lo omnipotente y de lo eterno.

¿Será legítimo transcribir el discurso de Descartes con una sintaxis tan anacrónica?

3. *Was ist Metaphysik?* [*¿Qué es metafísica?*], la lección inaugural de Heidegger en Friburgo, de 1929, y *Vom Wesen des Grundes*, su contribución al volumen en honor a Husserl, no presentan una continuidad puramente cronológica o editorial (posteriormente ambos serán recogidos en *Wegmarken*, del cual citamos); como subraya Heidegger en 1949, la cercanía de estos dos tratados, escritos ambos en 1928, es ante todo temática, pues el primero reflexiona sobre la nada y el segundo sobre la diferencia ontológica. Tampoco parece ser extrínseca la afinidad con las *Cartesianische Meditationen* [*Meditaciones cartesianas*] de Husserl, que son de los mismos años (las conferencias parisinas son de 1929, mientras que el texto definitivo es de dos años más tarde). Hay razones circunstanciales, como el hecho de que la lección de Friburgo indica la adopción de la herencia de Husserl por parte de Heidegger, mientras que el ensayo sobre el fundamento, que se ocupa del *principium reddendae rationis*, es un homenaje dedicado al maestro. Pero los motivos son ante todo de orden filosófico y argumental, puesto que, tanto en los ensayos de Heidegger como en las conferencias de Husserl, la cuestión reside en la situación de la ciencia en relación con la vida, que para Husserl se inscribe en el marco de la crisis de las ciencias europeas. Heidegger suscribe esta hipótesis en lo esencial, excepto en un punto determinante: puesto que Descartes, que para el maestro resulta ser el fundador de un principio de razón, extraviado en medio de la

moderna degradación del saber, para el alumno (desde el curso de 1923-4, dictado en Marburgo y que confluye en los parágrafos 19-21 de *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*]) ya hace parte integrante de un olvido de los presupuestos que para Heidegger, que ya se ha vuelto por completo hacia los griegos, tiene su origen mucho más lejos, sustancialmente en Platón (si nos valemos de la primera formulación explícita de la cuestión en el *Platons Lehre* que, en su versión original, pertenece al comienzo de los años 30).

Esto no quita que el razonamiento de Heidegger aclare los motivos del razonamiento de Husserl como también, retrospectivamente, las meditaciones de Descartes. La matemática no se puede considerar como el fundamento último y, más aún, si se sigue *Was ist Metaphysik?* allí (pág. 60) donde retoma al pie de la letra la tesis de *Sein und Zeit*, posee un carácter de exactitud que no la coloca por encima del conocimiento histórico-filológico, sino que demuestra que la matemática tiene un fundamento existencial menos amplio que el de la historia. Es decir, que también aquí hay que proceder por medio de una reducción, y el primer gesto de Heidegger, que está lamentando la decadencia de la ciencia y de la institución universitaria ante un público académico, consiste en mostrar la insuficiencia del conocimiento científico, cuya exactitud no coincide, en lo absoluto, con el rigor. La ciencia vale entonces en sentido negativo, puesto que su interés y su comportamiento respecto del ente deja de lado la nada; la ciencia excluye la nada, luego no piensa, no piensa nada al respecto, pues pensar es pensar la nada, según un impulso que no tiene que ver con la exactitud matemática sino con la existencia que se vincula a la nada a través de la

angustia: "Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge esa apertura originaria del ente en cuanto tal, por la cual éste es ente –y no nada–" (pág. 70); según un dicho famoso, el hombre es "el lugarteniente de la nada. Somos tan finitos que no somos capaces de conducirnos originariamente ante la nada mediante nuestra decisión o voluntad. La finitud penetra en el ser-ahí en forma tan abismal que a nuestra libertad le está vedada la finitud más propia y más profunda. El hecho de ser mantenido sumergido en el estar-ahí de la nada sobre el fundamento de la angustia latente es la superación del ente en su totalidad, es la trascendencia" (págs. 73-4). ¿Qué tienen que ver estas declaraciones existencialistas con la filosofía trascendental y con la fundamentación de la filosofía en Descartes?

¿Luego no son precisamente Descartes y Husserl quienes muestran que la promesa de infinito y de un saber evidente tiene que partir de la constatación de la extrema indigencia del hombre en el mundo, de la incapacidad de éste para alcanzar por sí solo un conocimiento no opinable? Como ya vimos, aquello que ofrece la promesa de lo infinito es precisamente mi finitud. Y aquí Heidegger, desarrollando el discurso sobre la metafísica que desemboca en la pregunta leibniziana: Por qué *en general es el ente en lugar de la nada*, es decir, en la prueba cosmológica, procede a un riguroso examen. El hecho de que seamos finitos debe ser asumido con tal radicalidad que se suspenda incluso la promesa de infinito contenida en el reconocimiento de lo finito. El lugarteniente de la nada –casi como si se tratara, como veremos, de un representante, de un mimo– no puede tenderse hacia la nada mediante un acto de la voluntad, puesto que es radicalmente finito; y sólo la gracia podrá

proporcionarle, con la gratuidad de un don, lo que no puede tener origen en la decisión (en otros contextos y discursos académicos Heidegger se referirá a la decisión de manera muy diferente, y esta oscilación o ambigüedad no constituye el menor de los problemas). Es más, en un pasaje igualmente famoso, Heidegger, después de haber citado la sentencia de la lógica hegeliana según la cual "El puro ser y la pura nada son, entonces, lo mismo", hace notar que el ser y la nada son lo mismo no porque coincidan en su inmediatez, según la tesis de Hegel, sino porque "el mismo ser es por esencia finito y se manifiesta sólo en la trascendencia del ser-ahí que es mantenido fuera de la nada" (pág. 75).

A decir verdad, aquí las dificultades se multiplican, sobre todo si se pasa de *Was ist Metaphysik?* a *Vom Wesen des Grundes*, en donde Heidegger aclara el sentido de la trascendencia poniendo al descubierto el mecanismo de pensamiento que obra en Descartes y en Husserl: al autotrascenderse, el ser-ahí humano se remite a lo trascendental (a la diferencia entre el ser y el ente, en donde el ser es el ser que no es el ser del ente) y constituye el mundo (es decir, que el mismo gesto con el cual se abre lo trascendental proporciona la constitución del mundo). Nuestra finitud es, entonces, la posibilidad más propia de lo infinito que, según la deducción lograda gracias al perfeccionamiento de la lógica hegeliana, y que tendrá su plena formulación sólo mucho más adelante y en forma ejemplar en *Sein und Zeit*, hay que considerar a su vez como finito o que, según las reflexiones de 1962, hay que abandonar como fundamento. El ser-ahí se trasciende en vista de sí mismo, de un sí mismo finito y sin otra promesa que no sea la de un ser finito. Pero el problema es éste: ¿qué es lo que hace que el ser-

ahí sea finito? ¿Acaso el hecho de que sea mortal? ¿Pero ésta no era la posibilidad de lo infinito? Y sobre todo, ¿cómo es posible decir que el ser-ahí es finito si al fin de cuentas sus determinaciones resultan incluso más absolutas que las del *cogito* cartesiano en su diálogo con Dios, e iguales a las del ego de Husserl? Después de haber discutido el concepto de mundo (lo trascendental, a lo cual se llega a través de la autotrascendencia), refiriéndose especialmente a Kant, de quien subraya la inclinación antropológica que anuncia la filosofía de las visiones del mundo, Heidegger tiene el cuidado de prevenir dos posibles objeciones, es decir, que la autotrascendencia que el ser-ahí actúa en vista de sí pueda resultar completamente egoísta; y que, al final, no se trate sino de subjetivismo (de ese subjetivismo trascendental, habría que agregar, del que Descartes es, según Husserl, el inventor meritorio, frente al objetivismo ingenuo de la escolástica).

> El ser-ahí es tal que existe *en vista de sí* [...]. La afirmación según la cual el *ser-ahí existe en vista de sí* no implica ninguna finalidad egoísta de tipo óntico en razón de un ciego amor propio de cada uno de los hombres efectivos. Por lo tanto no puede ser "refutada" refiriéndose al hecho de que muchos hombres se sacrifican *por los demás* y que, en general, los hombres no viven sólo para sí mismos, sino en comunidad con los demás. En nuestra tesis no hay nada que implique un aislamiento solipsista del ser-ahí o su exaltación en sentido egoísta. Por el contrario, ella sienta la condición de posibilidad para que el hombre pueda comportar-"se" *o* "como egoísta" *o* "como altruista". Sólo porque el ser-ahí está determinado como tal por la ipseidad el yo-mismo se

> puede comportar en relación con el tú-mismo. La ipseidad es el presupuesto de la posibilidad de la egoidad, la cual se abre siempre y sólo en el tú. Pero la ipseidad nunca está referida al tú pues, siendo aquello que hace posible todo esto, permanece neutral ante el ser-yo y al ser-tú y, con mayor razón, ante la "sexualidad" (págs. 113-4).

¿Pero si el ser-ahí que se trasciende en vista de sí está solo en el mundo, cómo puede saberse finito? Una respuesta podría ser *porque se sabe mortal*, pero sólo hasta cierto punto, pues este saber no puede provenirle de un sí mismo que está tan vivo como el *cogito*, sino sólo de otro. Y si esta finitud le proviene del otro, ¿cómo se explica que la apertura hacia el "tú", como en Husserl y más que en Descartes, se dé sólo en un segundo tiempo, es decir, en la constitución? Aun si se admite la cuestión de la muerte como carente de influencia (sin que se entienda cómo) en cuanto la recibo del otro, al igual que la fundamentación en Descartes, no se ve cómo es que Heidegger puede conciliar, en un texto como *Vom Wesen des Grundes*, la instancia solipsista del autotrascendimiento con toda la semántica y la retórica del don que atraviesa la conclusión del tratado. "*La libertad es libertad de fundamento.* Llamamos *fundar* la relación originaria de la libertad con el fundamento. Al fundar, la libertad *da* y *cobra* fundamento" (pág. 121); "*la libertad es el origen del principio de razón*" (pág. 128); "*La libertad es el fundamento del fundamento*" (pág. 130). La importancia decisiva de la libertad para la cuestión de la racionalidad de la hermenéutica, aclarada por Luigi Pareyson, consiste ante todo en que no es por medio de un cálculo que puedo obtener un fundamento, sino sólo por medio de

un don que, en forma gratuita, me da razón; y no se ve cómo podría recibir un don a no ser de manos de otro, de tal manera que el otro resulta ser constitutivo y no empírico, para utilizar una terminología de la cual ya se entrevé la insuficiencia. Según Heidegger hay que entender *el fundar como conferir fundamento* (pág. 124); y poco más adelante (pág. 125): "La comprensión del ser, en cuanto respuesta absolutamente más preventiva, representa la primera y última fundación, en donde lo que confiere la fundación es la trascendencia en cuanto tal". En su auto-trascenderse, que se refiere a la trascendencia entendida como diferencia entre el ser y el ente, el ser-ahí –mortal y solo en el mundo– responde y corresponde al ser, que es, a su vez, como hemos visto, finito. Se puede analizar en detalle la alternativa y la *surenchère* entre la finitud del ser-ahí y la del ser hasta donde se quiera, pero lo que es indudable es que el ser-ahí que se sabe mortal a través del cálculo de las muertes ajenas (lo que Heidegger niega), de todos modos da y recibe, responde y corresponde, lo cual deja entrever sin demasiado esfuerzo, y por medio del simple constreñimiento lógico, que la instancia del otro resulta ser originaria y constituyente, y no empírica, ética o constituida.

4. Continuamente nos encontramos ante dos puntos.

A. La filosofía, también entendida como metafísica, no nace del desconocimiento de la finitud sino, por el contrario, precisamente por el reconocimiento de ésta llevado a sus consecuencias extremas: es mi finitud lo que hace posible la constitución de la presencia; la finitud humana instituye la infinidad de Dios, así como su veracidad, que hará posibles los actos de constitución,

actuando así, al mismo tiempo, como trascendental constituyente y como presencia constituida (el derecho como resultado negativo de las infelicidades del hecho). Por ello la cuestión de la presencia resulta ser inseparable de la de lo trascendental: el finito constituye el infinito como presencia, lo que existía antes que él y que sobrevivirá a él, precisamente en cuanto infinito.

B. *Mi* finitud. Todo el peso de la constitución recae sobre aquello que realiza la reducción, pues si mi finitud es la base de lo trascendental, es también, según una hipérbole, su condición de posibilidad. Es indiscutible que el primer paso de una filosofía no puede sino consistir en el volver en sí de un ser-ahí que no acepta sin más lo que le deriva de la tradición y de los sentidos, y que se descubre viviente y finito. ¿Pero de dónde deriva la idea de finitud, a no ser de otro? Yo me sé mortal porque he visto morir a otros o porque me ha sido dicho o escrito, y no por la auscultación de mi *cogito*, que certifica, por el contrario, que estoy vivo. El reconocimiento de mi finitud no implica el peso ético del reconocimiento del otro, sino que es éste el que proporciona la premisa de mi conciencia de ser finito.

Como ya hemos visto, desde la conclusión de *Vom Wesen des Grundes* Heidegger no es indiferente al problema del don y del otro, según el itinerario de su pensamiento que, también lo hemos indicado, culmina en *Sein und Zeit* y en la cuestión de la *Gabe* como propiedad del evento (admitiendo que se done y se pueda donar lo que se tiene y no, según la tesis sobre el amor de Lacan, lo que no se tiene). Las referencias al *corpus* heideggeriano se podrían multiplicar, ante todo siguiendo el hilo conductor del coloquio con Hölderlin, que instituye el tema del *diálogo que nosotros somos*, del otro en mí antes de mí

y de mi comportamiento como respuesta y responsabilidad; o siguiendo las alusiones al verso según el cual *lleno de méritos y sin embargo poéticamente habita el hombre*, en donde la cuestión no consiste tanto en la alteridad sino en una gratuidad que presupone al otro, y en donde el fundamento del habitar humano se entiende como la gracia o el *Gunst* que nos es concedido independientemente de las obras; o, también, siguiendo la cuestión del luto y del sacrificio.

Ya se habrá notado que Heidegger, precisamente en *Vom Wesen des Grundes*, no considera el hecho de que haya personas que se sacrifican por otras como una prueba contra el principio según el cual el ser-ahí se proyecta en vista de sí. Y sin embargo Heidegger, siguiendo un plan completamente trazado ya en el curso sobre *Germanien* y *Der Rhein* (1934-5), propone, ante la indiferencia de sus compatriotas, que no quieren saber de ello, la rehabilitación *in grande stile* del sacrificio de Hölderlin (y luego de Nietzsche) así como del luto sagrado (otra forma de morir del otro) que la patria debe llevar por el sacrificado. El hilo no se interrumpe, y a partir de la consideración del *sacrificio esencial* como una de las formas de la fundación –es decir, del poner a la obra la verdad– en *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-6) [*El origen de la obra de arte* en *Arte y poesía*] llegará a la célebre aserción en que lamenta, en *Identität und Differenz* (1957) [*Identidad y diferencia*], que el Dios de la ontoteología no sea un Dios al que se le pueden ofrecer oraciones y sacrificios. Se podría observar aún, limitándose a los dos textos de 1929, que el post-scriptum de *Was ist Metaphysik?* (1943) exalta precisamente el don contra el cálculo, la respuesta del pensamiento como origen de la palabra, el pensamiento como dar gracias,

el favor (*Gunst*) del ser: temas, éstos, que se consolidan precisamente en un pasaje sobre el sacrificio:

> El sacrificio es de casa en la esencia del evento en que el ser llama al hombre a la verdad del ser. Ésta es la razón por la cual el sacrificio no tolera ningún cálculo sobre cuya base considerarlo, según el caso, como útil o como inútil, ya se coloquen sus objetivos por lo alto o por lo bajo. Semejante cálculo deforma la esencia del sacrificio. La sed de objetivos turba la claridad del temor, dispuesto a la angustia del espíritu de sacrificio que se ha creído capaz de la cercanía de lo indestructible (*Wegmarken*, pág. 265).

Aquí no se puede negar la presencia del don (que va hasta otro y que proviene del otro) y, por ejemplo, del don de sí en el sacrificio, que es esa situación singular (que en 1929 no constituye una prueba) en la cual yo muero pero para otro, me autotrasciendo en vista de otro u otro muere en lugar mío, extraña semántica y paradigmática, cuyo resultado es una muerte mimada o, como dice Bataille a propósito de la muerte en Hegel, transformada en comedia, por ejemplo por medio del luto con que me hago cargo de la muerte del otro. El hombre del sacrificio y del luto es un mimo: muere por otro y objetiva su propia muerte en el otro (sacrificio); o si no (luto) lleva al otro muerto en sí y puede llegar a construir su propio ser para la muerte sobre la mímesis del otro muerto. Nos parece entender por qué Heidegger, a pesar de las concesiones al sacrificio, que no son sino las ofertas necesarias a una lógica de la alteridad, en *Sein und Zeit* inscribe el luto y el sacrificio bajo el título de lo inauténtico.

Heidegger parte de un examen de realidad según el cual yo no puedo estar presente en el momento en que muero: "El alcanzar la totalidad por parte del ser-ahí a través de la muerte es, al mismo tiempo, la pérdida de ser del ahí" (*Sein und Zeit*, pág. 361). De aquí, al parecer, la utilidad del luto y del sacrificio como modalidades en que anticipo mi muerte a los ojos de los otros, no obstante no se vea, y éste es el problema, cómo podría llamarse mi muerte una muerte mimada, de tal manera que el fundamento, no sólo de mi finitud sino de todas mis propiedades y proyectos, no sería mío sino que provendría del otro. Sin embargo Heidegger no enfrenta la cuestión desde este ángulo sino que nota fenomenológicamente la insuficiencia de las formas mimadas del acto de morir:

> la pretensión de asumir la muerte de los otros como tema sustitutivo del análisis ontológico de la conclusión y de la totalidad del ser-ahí se basa ante todo en un presupuesto que implica el desconocimiento total del modo de ser del ser-ahí. Este presupuesto consiste en creer que un ser-ahí puede ser sustituido indiferentemente por otro (*ibíd*, pág. 363).
>
> *Nadie puede asumir la muerte de otro*. Cada quién puede, es verdad, "morir por otro". Mas ello no significa sino: sacrificarse por otro *en una cosa determinada*. Pero este morir-por... nunca puede significar que al otro se le sustraiga su propia muerte. En la medida en que la muerte "es" esencialmente es, siempre, mi muerte [...] En el acto de morir resulta claro que la muerte está constituida ontológicamente por el carácter del ser-siempre-mío y por la existencia (*ibíd*, pág. 364).

Sin quitarle nada a la seriedad y a la validez de estas objeciones, que por lo demás resultan inconciliables con aquéllas que se refieren al sacrificio esencial y al luto sagrado, no se puede negar que, de nuevo, y precisamente en el plano más alto de la posibilidad, yo nunca habría podido ni siquiera sospechar la posibilidad de mi muerte sin el conocimiento de la muerte del otro.

5. Si reconocer o desconocer al otro no es sólo, como hemos tratado de mostrar, una cuestión de buena voluntad, el problema no consistirá principalmente en lanzar reproches éticos o políticos, que por lo demás se polarizan entorno a Heidegger precisamente porque, como pensador de la finitud, parece obligado a una inclinación especial hacia el otro. Es posible pensar propiamente el ser sólo a partir de mi muerte; todo lo demás cae en la esfera de lo inauténtico, a nivel de la fundación, y puede ser recobrado sólo en un segundo momento, en el plano de la constitución, en donde se puede exhumar la instancia del "tú", del diálogo auténtico y, acaso, incluso de la sexualidad. Desde este punto de vista el ser-ahí de Heidegger no es diferente del sujeto trascendental de su maestro, y el aire familiar que une las *Cartesianische Meditationen* y *Vom Wesen des Grundes* no parece residir simplemente en la ocasión. Ahora, si ello es cierto, se le puede oponer a Heidegger el mismo argumento válido contra Husserl (deducible, en realidad, de una lectura inmanente del proyecto de una fenomenología trascendental): si mi soledad en el mundo está tendida hacia la autenticidad como única posibilidad de apertura respecto del otro, entonces esta teleología no carecerá de influencia en el plano de la arqueología, también en el sentido de la *arché* como

Wesen des Grundes; el otro hacia el cual me tiendo también es, en última instancia, según una *Rückfrage* necesaria, el otro que en mí y antes de mí me proporcionaba la medida de mi finitud y de mi mortalidad y me confería el fundamento, precisamente con la gracia de un don que puede provenir sólo del otro. También en este punto Hegel, el pensador de la metafísica concluida, parece haber visto bien, cuando muestra la dependencia recíproca de esencia y apariencia, identidad y alteridad, e identifica el tono más propio de la existencia en la relación esencial entre esencia y apariencia, y no en la soledad: "Así, en cuanto existente, una cosa está mediada por otra, y la existencia es en general el aspecto de su mediación" (*Wissenschaft der Logik* [*Ciencia de la lógica*], pág. 539);

> La cosa en sí está en relación con una reflexión extrínseca respecto de ella, en la cual tiene múltiples determinaciones. Este es el rechazarse por sí misma hacia otra cosa en sí. *Tal rechazarse es el contragolpe suyo en sí misma, en cuanto cada cosa en sí es otro, sólo en la medida en que se refleja de otro* (*ibíd*, pág. 545, subrayado nuestro).

Por ello insistir en el don, el otro y el sacrificio no significa exhortar al altruismo, que por lo demás nunca podrá ser fundamentado en la ética, sobre la base de un sujeto monológico, sino tratar de arrojar sobre la filosofía de la existencia una mirada en que se rompa el nexo, al fin y al cabo dogmático, entre muerte y propiedad (ante todo porque la muerte resulta ser una expropiación absoluta) y entre existencia y autenticidad. Es una idea tan vieja como Platón, aquella según la cual la vida se desarrolla ante todo bajo el signo de la imitación,

en donde la mímesis proporciona las estructuras profundas de la realidad, tanto en el cosmos como en el hombre, que a su vez es tal gracias a una *paideia* que es ante todo mímica, que repite, a nivel pedagógico, la experiencia ontológica por la cual vivir no es sino realizar un destino registrado en nuestra memoria, que no es otra cosa que el recuerdo de otra vida; y la condena de los poetas será ante todo la sospecha referida a aquellos falsos educadores que precedían a los filósofos que estaban amenazados, además, por la educación remunerada impartida por los sofistas. Hablar de una vida "mía" y de una muerte "mía" constituye un problema, aún cuando, por ejemplo en el umbral de la muerte, yo decidiera escribir *Mi vida*: la autobiografía proporciona, precisamente, un repertorio sumamente instructivo. Dilthey había sostenido que sólo ante la inminencia de mi muerte yo puedo enfrentar el relato de mí mismo, colocándome en mi totalidad y en mi verdad, idea sustancialmente recuperada por Heidegger en *Sein und Zeit*, tanto en el capítulo sobre el ser-para-la-muerte como en las reflexiones sobre la historia en las cuales, apoyando a Yorck ante lo que considera una debilidad historicista de Dilthey, exige que la historia se convierta en mi carne y en mi sangre, y lamenta que los historiadores, puramente morfológicos y oculares, miren hacia el pasado con la calma inerte de un *cabinet des antiques*. Ahora bien, resulta que la autobiografía no necesariamente está inspirada por la cercanía de mi muerte sino que en muchos ejemplos, incluso canónicos, encuentra su razón en el luto por la muerte de alguien –es decir, en la experiencia fundamental según la cual al ver la muerte en los ojos de otro yo, por primera vez, reparo en la posibilidad de mi muerte, y me adentro entonces en la anamnesis de

mi vida. Es precisamente la reflexión sobre el luto de la muerte de un amigo lo que da origen al cuarto libro de las *Confesiones* de San Agustín, en donde la muerte del otro le muestra al retórico su finitud, de tal manera que en éste surge el temor de la muerte, tanto suya como del otro, pues una vez muerto él del otro no quedaría ni siquiera la memoria:

> Estaba asombrado de que los otros mortales aún vivieran, habiendo muerto él, a quien yo había amado como si hubiera sido inmortal y, más aún, estaba asombrado de vivir yo mismo, que era otro él, habiendo él muerto. Alguien ha acertado al decir de su amigo que era la mitad del alma suya. Yo sentía, en efecto, que la mía y la suya eran una sola alma en dos cuerpos: por ello la vida me causaba horror –yo no quería vivir a medias– y por ello me causaba miedo la muerte, con lo cual también él habría muerto del todo (IV, 6.11).

No dejará de tener su peso observar que precisamente con este luto ya se prepara la exigencia de una conversión que constituya a otro infinito y de una confesión, hecha ante Dios, quien todo lo sabe, pero también, aclara San Agustín (X, 1.1), *in stilo autem meo coram multis testibus*, ante el género que es suyo y a través de una escritura que sobreviva a él, multiplicando los feudos de la alteridad.

Ahora, ¿qué valor tienen estos discursos para la filosofía? ¿Acaso no son testimonios de experiencias puramente psicológicas o literarias, puesto que presuponen la posibilidad de la mímesis, es decir, ficticias? A propósito de esto hay que llegar a un acuerdo sobre la racionalidad de la hermenéutica. Si mi experiencia del

otro –en mí, antes de mí y después de mí– es lo que ofrece la mayor posibilidad de reducción y de constitución, ¿será posible definir sólo como psicológico algo que es el origen de lo trascendental? Siendo lo trascendental empírico, diferente o diferenciado, tanto lo que queda de lo empírico como lo que se orienta, constituyéndolo, hacia lo empírico, la reducción de la psicología y de lo empírico en general viene a ser una de las operaciones *de jure* más problemáticas. Una vez que se admite esto no se puede negar que, por ejemplo, y mucho más allá del repertorio de las autobiografías, la idea de mi finitud y de mi mortalidad la recibo del otro, del luto y del sacrificio, de una muerte anticipada, representada y mimada en los ojos del otro. Si lo finito proporciona la condición de posibilidad de lo infinito, desde Descartes hasta Heidegger, a través de Husserl y de Hegel, ¿qué sucede en el momento en que la finitud proviene del otro, por medio de una representación? Probablemente sucede que el trascendental, a su vez, se apoya sobre una estructura mimética, con el resultado para nada paradójico de que las condiciones para que una cosa pueda ser verdadera son las mismas que para que pueda ser falsa.

Esto es lo que Derrida ha demostrado discutiendo a Austin: para que un acto lingüístico sea feliz y surta un resultado performativo, es necesario que se dé en un contexto no ficticio, es decir, que suceda como un evento individual, que no sea, en pocas palabras, ni una imitación ni una cita. Pero lo propio de cada código es su funcionamiento mediante la reiteración; incluso un código secreto no podría ser tal, es más, se disolvería en la nada, si no pudiera ser comprendido por lo menos por dos personas: y para que una palabra se diferencie de un sonido inarticulado es necesario que no se dé por

primera vez sino que se dé siempre como cita a partir de un código. Ahora, un acto lingüístico que por participar del lenguaje subyace a estas condiciones puede ser actuado sólo en un contexto, es decir, otra vez, en un código y en un ritual; por ejemplo, según el famoso caso de Austin, el "sí" al matrimonio que, en su individualidad de evento, es un acto válido sólo si se inscribe en una estructura reiterativa. Austin se valía de este ejemplo para mostrar que un "sí" pronunciado por un actor en un contexto ficticio no puede ser un acto lingüístico logrado. Y sin embargo el ejemplo prueba lo contrario. Es verdad que desde el punto de vista empírico estamos en condiciones de distinguir un matrimonio verdadero de uno simulado; pero lo que no se puede establecer es su distinción *de jure*: ambos son posibles, en efecto, en virtud de una repetición que constituye la forma última de verdad de éstos. Y una vez que se haya identificado la verdad con la repetición y con la mímesis hasta encontrar la estructura mimética de lo trascendental, es precisamente la distinción entre serio y no serio, verdad y ficción lo que resulta deslegitimado, no en la praxis, en donde continúa vigente, sino en la teoría y en su condición última de posibilidad.

El razonamiento que hemos intentado esbozar conduce, más que a la glorificación del simulacro, a la imposibilidad de prescindir tanto del otro en el principio de razón como de la mímesis en la constitución de la autenticidad: todo proviene del otro y tiende hacia él. Es así como nos reconocemos radicalmente históricos, de acuerdo con una relación entre caducidad y memoria que Vattimo ha propuesto como base de la racionalidad de la hermenéutica. La historia, en efecto, se inspira en los *hypomnemata* a la memoria de los

grandes del pasado, que se ofrecen a la admiración y a la imitación de los que sobreviven. El hecho de que toda la historicidad en Plutarco se someta al *daimon* de la analogía, según la cual César imita a Alejandro, y Cicerón a Demóstenes, no es la menor de las consecuencias de este horizonte, si se considera la eficacia histórica, en el sentido nietzscheano de la historia monumental, y toda la mentalidad heróica que en el Occidente de Europa se ha constituido precisamente refiriéndose constantemente a la monumentalidad plutárquica. El hecho de que el ser-ahí escoja a sus héroes y que la historiografía tenga por objeto lo posible, según el Heidegger de *Sein und Zeit*, ¿no indicará precisamente en esta dirección, a pesar de la pretensión de autenticidad del discurso sobre el ser-para-la-muerte? ¿O esta autenticidad es ya un resultado de la historia entendida como mímica y espejismo?

Referencias bibliográficas

S. Agustín, *Confesiones*.

Descartes, *Discurso del método* (1637).

—, *Meditaciones metafísicas* (II ed. 1642).

Heidegger, *Ser y tiempo* (1927).

—, *Wegmarken* (1967).

Hegel, *Ciencia de la lógica* (1812-6).

Husserl, *Meditaciones cartesianas* (1929-31).

—, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935).

La reconstrucción de la racionalidad *

GIANNI VATTIMO

La hermenéutica ha sido acusada con frecuencia de ser una expresión extrema del irracionalismo que impregna buena parte de la cultura y de la filosofía, por lo menos europea-continental, en las primeras décadas de nuestro siglo. Esta acusación proviene tanto de quienes sostienen el racionalismo historicista (por ejemplo Lukács) como del cientismo neopositivista. Y es una acusación por lo menos en parte legítima puesto que las bases de la hermenéutica –es decir, ante todo, la ontología heideggeriana– son sumamente polémicas respecto de estas dos formas de racionalismo, que la hermenéutica no considera como contrapuestas sino como dos momentos del mismo desarrollo de la razón metafísica. Puesto que

* Este texto fue presentado originariamente, en inglés, en la New School for Social Research de Nueva York, con ocasión del simposio anual (en octubre de 1990) en honor de Hannah Arendt; y luego, en italiano, en el encuentro sobre Derrida organizado por el Istituto Italiano di Studi Filosofici de Nápoles en marzo de 1991. A pesar de que será publicado en las actas de estas dos manifestaciones lo presento de nuevo aquí, no sin cierto embarazo, porque fue concebido precisamente para esta obra. Por lo demás si, como dice Heidegger, los grandes pensadores están condenados a repetirse, ¿qué decir de los medianos-pequeños?

estas dos formas de racionalismo han perdido su posición hegemónica en nuestra cultura la acusación de irracionalismo contra la hermenéutica circula últimamente en una forma más débil: insiste en el hecho de que la hermenéutica implica el rechazo más o menos explícito de la argumentación la cual se sustituye con una manera de hacer filosofía de tipo poético-creativo, incluso puramente narrativo. Intentaré sostener aquí que: *a.* esta acusación de irracionalismo no carece completamente de fundamento e indica, cuanto menos, un riesgo realmente presente en las teorías hermenéuticas más corrientes y discutidas; *b.* la hermenéutica puede y debe rechazar esta acusación desarrollando en forma más explícita, sobre la base de sus presupuestos originales, una noción de racionalidad específica que, sin regresar a los procedimientos de fundamentación de la tradición metafísica, no cancele del todo los caracteres específicos del discurso filosófico en cuanto distinto, por ejemplo, de la poesía y de la literatura. Esta "racionalidad de la hermenéutica", o racionalidad hermenéutica, apunta específicamente a rechazar la última forma de la acusación de irracionalismo, aquella débil, que se basa en la ausencia de argumentación en la teoría hermenéutica; pero también puede abrirle un camino para recuperar, al menos en ciertos términos, las nociones más clásicas de racionalidad, la historicista y la científica; *c.* la reconstrucción de una noción hermenéutica de racionalidad es inseparable de una nueva consideración de la relación entre hermenéutica y modernidad.

1. *"Irracionalismo" hermenéutico*

Las acusaciones de irracionalismo formuladas contra la hermenéutica se basan hoy principalmente en una noción débil de racionalidad, entendida como la capacidad de proponer argumentos públicamente reconocibles, en lugar de simples intuiciones "poéticas"; a menudo este racionalismo débil está acompañado por los residuos del mito historicista o cientista; pero generalmente, cuando la hermenéutica es acusada de irracionalismo, se alude a teorías como la distinción de Rorty entre hermenéutica y epistemología (en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*), desde cuyo punto de vista un discurso filosófico que proponga argumentaciones públicamente reconocibles cae, nuevamente y por completo, en el ámbito de lo epistemológico (en aquello que Kuhn llama ciencia normal), mientras lo hermenéutico es sólo el encuentro –necesariamente no argumentativo– con nuevos sistemas de metáforas, con un nuevo paradigma, cuya comprensión y aceptación no tiene nada que ver con el procedimiento demostrativo y ni siquiera con la argumentación persuasiva. Como es sabido, Rorty considera que su idea de hermenéutica está bien representada por Jacques Derrida –si bien no es claro hasta qué punto Rorty considera el deconstruccionismo como un modo ejemplar del encuentro con nuevos sistemas de metáforas o si lo asume como uno de estos nuevos lenguajes metafóricos. Probablemente este problema, ni marginal ni ocioso, tiene que ver, con una cuestión más radical, a saber: ¿la distinción rortiana entre epistemología y hermenéutica es, a su vez, epistemológica, o es hermenéutica y "poética"? Es posible que esta cuestión parezca puramente formal, o incluso capciosa, pero en adelante trataré de mostrar que, por el contrario, es

crucial para la reconstrucción de una noción hermenéutica de racionalidad. Por lo que a Rorty se refiere, y en la medida en que el problema puede tener sentido para él, creo que su respuesta acerca de la manera de considerar a Derrida sería que el deconstruccionismo derridiano es una manera ejemplar de practicar la filosofía como hermenéutica, es decir, como encuentro y atención hacia nuevos sistemas metafóricos; y que este modo de practicar la filosofía, no ofreciendo justificación alguna para ser preferido, constituye, al fin de cuentas, una propuesta "poética", creativa, de un nuevo paradigma, de un nuevo lenguaje metafórico. Esta descripción rortiana de Derrida, sea ella adecuada o no lo sea (pero me parece que Derrida no está persuadido de que lo sea), sirve como ejemplo de aquello que los críticos llaman el irracionalismo de la hermenéutica. La hermenéutica sigue a Heidegger cuando rechaza la teoría de la verdad como correspondencia: un enunciado puede ser probado sólo al interior de una apertura que hace posible que se verifique o se falsifique, y la apertura es algo a lo cual el ser-ahí pertenece y del cual no dispone, el proyecto es un proyecto arrojado. La metáfora-guía para la concepción de la verdad ya no consiste, aquí, en asir, en "aferrar" (comprender; *Begriff*, *con-cipere*, etc.), sino en habitar: decir la verdad significa expresar –manifestar, articular (véase *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*] a propósito de la interpretación como articulación de la comprensión)– la pertenencia a una apertura en la cual se está siempre ya arrojados. No es casual que Heidegger comente tan a menudo el verso de Hölderlin sobre el habitar poético del hombre: "dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde". Si la metáfora-guía de la noción de verdad es el habitar, la experiencia de la

verdad se convierte fatalmente en una experiencia poética o estética: y esto es precisamente lo que sucede en la distinción rortiana entre hermenéutica y epistemología.

Pero el irracionalismo hermenéutico también puede caracterizarse en términos de esteticismo; lo que puede parecer paradójico, si se considera que la crítica de la conciencia estética es uno de los puntos de partida decisivos para Gadamer en *Verdad y método*. Esta paradoja debería ser tomada como un signo del hecho de que si la hermenéutica termina en el esteticismo, esto ocurre probablemente porque ha traicionado su inspiración originaria; inspiración que, por lo menos en la formulación canónica de Gadamer, debería impulsarla en la dirección exactamente opuesta al esteticismo, es decir, en la dirección de una reivindicación de la racionalidad.

Intentaré describir y discutir, de manera muy general, algunas de las formas de esteticismo irracionalista –es decir, en el único sentido que la palabra tiene aquí, no argumentativo– que impregnan buena parte de la hermenéutica contemporánea. No me referiré sólo a la distinción rortiana entre hermenéutica y epistemología –que no es, como se entiende con facilidad, una distinción puramente descriptiva– sino también al deconstruccionismo de Derrida. Dejo de lado la cuestión, seguramente no carente de importancia, de si Derrida puede ser considerado un pensador hermenéutico: yo considero que sí, por lo menos en el sentido de que lo que éste hace indica una analogía sustancial con el *An-denken* heideggeriano, el cual tiene también un profundo significado deconstructivo. La distancia de Derrida con respecto a la otra corriente principal de la hermenéutica de origen heideggeriano, es decir, la de

Gadamer, me parece que significa tan sólo que Derrida desarrolla la herencia de Heidegger siguiendo líneas diferentes pero acaso no menos legítimas y seguramente no menos significativas.

El deconstruccionismo derridiano se puede caracterizar en función del predominio, en la práctica filosófica y en la autointerpretación de Derrida, a lo largo del desarrollo de su pensamiento, del arquetipo del *coup de dés* de Mallarmé frente a la actitud más argumentativa que se podía observar todavía en el capítulo introductorio de *De la gramatología* (*El fin del libro y el inicio de la escritura*), en donde Derrida parecía justificar lo que podríamos llamar la conversión gramatológica, refiriéndonos a una especie de cambio epocal. El argumento, como se recordará, era más o menos éste: por un conjunto de circunstancias que no es fácil describir completamente la palabra "escritura" ha tomado hoy el lugar que antes ocupaba el término "lenguaje", que a su vez, en el pasado reciente, había sustituido otros términos como acción, movimiento, pensamiento, reflexión, inconsciente, etc. En el texto restante Derrida desarrollaba la descripción de las transformaciones históricas que en cierto sentido explicaban y, tenemos que suponer, también justificaban la propuesta de la gramatología. Este texto, por lo que sé, es una especie de *apax legomenon* en la obra de Derrida; en ningún otro texto Derrida ofrece, ni pretende ofrecer, una justificación argumentativa de su "método" (entre muchas comillas), ni de los términos, nociones, etc. a los cuales les dedica su atención. (¿Supone él también, tácitamente y en forma hermenéutico-circular, un "canon", un logos común, una especie de experiencia?) Y no es tan sólo el comienzo de la meditación deconstructiva, tanto en general como en

particular, lo que carece de una argumentación que lo justifique; también su desarrollo –dicho sea, obviamente, sin ninguna intención limitativa– se parece cada vez más a una *performance*, cuyo efecto es difícil distinguirlo del efecto de una experiencia estética: lo cual acaso explique por qué al fin de cuentas no existe una "escuela" derridiana, con una doctrina, problemas por desarrollar, etc. (Por lo demás esto es, exactamente, lo que querían Nietzsche y su Zaratustra.) Se puede decir que Derrida no puede ser continuado sino sólo imitado, precisamente como sucede con un artista. Es inútil decir que probablemente, desde el punto de vista de Derrida, ello no constituye un límite, sino un rasgo intencionalmente logrado. Pero, desde el punto de vista que aquí sostengo, todo ello implica un riesgo sumamente alto de esteticismo, análogo al que me parece que se puede reconocer en Rorty. Pero, a diferencia de Rorty y de manera análoga a buena parte de la filosofía francesa de la segunda mitad de este siglo, un ingrediente de este esteticismo consiste en el vínculo con la experiencia literaria, y especialmente con el simbolismo de Mallarmé y, en menor medida, con las vanguardias artísticas. Me parece que la arbitrariedad en la elección de la deconstrucción y de sus temas específicos atestigua la confianza de tipo simbolista en la posibilidad de "llegar a lo esencial" o, en todo caso, de decir cosas significativas sin importar a partir de qué punto de la tradición textual o de la lengua en que nos encontramos. Y si no se insiste en la arbitrariedad de la elección deconstructiva sino en la predilección de Derrida por los márgenes –el marco, los bordes, etc.– entonces hay otra metafísica al acecho, que busca la verdad o, en todo caso, lo más auténtico, lo más digno de ser dicho y pensado, en aquello que está por

fuera del canon: esta actitud, si bien no es más que un riesgo para Derrida, también puede llamarse esteticista, en un sentido que se extiende hasta la retórica del artista bohemio, del poeta maldito, del intelectual creativo, excluido del armónico orden burgués...

Por lo visto a estas alturas, el esteticismo y el irracionalismo de la hermenéutica han asumido dos significados diferentes: en el primer sentido se define en relación con la distinción de Rorty entre hermenéutica y epistemología, en la cual la comprensión de nuevos sistemas de metáforas se contrapone a la actividad científico-normativa que argumenta al interior de un paradigma dado y aceptado. Dicha comprensión no puede ser otra cosa que una especie de "asimilación" estética del mundo y junto con el mundo abierto por el nuevo sistema de metáforas entendido como Heidegger entiende la obra de arte, en *Der Ursprung des Kunstwerkes* [*El origen de la obra de arte*]; en este sentido la asimilación, por así llamarla, excluye la argumentación, la demostración, la necesidad lógica. En el segundo sentido la hermenéutica, en su versión deconstruccionista, parece implicar el irracionalismo, en la medida en que para eludir la metafísica rechaza toda justificación argumentativa de su manera de proceder y de sus elecciones, presentándose más bien como un *coup de dés* que implica, al menos desde mi punto de vista, un retorno sumamente comprometedor de horizontes metafísicos, ante todo de tipo simbolista: con lo cual la vocación antimetafísica de la hermenéutica resulta ser traicionada.

Es posible mostrar la conexión entre estas dos formas, declinaciones o versiones del esteticismo e irracionalismo hermenéuticos refiriéndose a la crítica de la conciencia estética desarrollada por Gadamer en *Verdad*

y método. En esas páginas, como se recordará, la conciencia estética es esa actitud que considera la obra de arte como universo cerrado y separado, al cual nos acercamos con un *Erlebnis* intuitivo y puntual; en este sentido la crítica gadameriana parece aplicarse sobre todo a la posición de Rorty y a su concepción del acto hermenéutico como encuentro con un sistema de metáforas completamente nuevo. Pero la absoluta novedad y autonomía de la obra de arte que se concede a la degustación puntual del *Erlebnis* estético corresponde a la idea del genio creativo, que en la edad posromántica pierde la raíz teológico-natural que tenía aún en Kant, reduciéndose a pura arbitrariedad; en este sentido la crítica gadameriana al parecer también puede atacar la arbitrariedad absoluta del acto deconstructivo.

Estas observaciones me parecen significativas porque lo que estoy tratando de mostrar es que si se cede a una u otra de las dos formas de esteticismo y de irracionalismo que he descrito, la hermenéutica traiciona sus propias premisas y encuentra de nuevo la metafísica; y, ante todo, termina por proponer de nuevo una concepción evidentemente metafísica de la experiencia estética.

2. *La "fundamentación" de la hermenéutica*

Si bien Gadamer, en su crítica de la conciencia estética, ofrece una buena salida del esteticismo y del irracionalismo hermenéuticos, las sospechas recurrentes de tradicionalismo o, al contrario, de relativismo elevadas contra él por parte de sus críticos se justifican, al menos en parte, por el hecho de no haber discutido nunca en forma radical, y sobre la base de sus propias

premisas, la cuestión de la "racionalidad" de la hermenéutica. *Verdad y método*, a pesar de toda su riqueza, no propone una "fundación" explícita de la hermenéutica, que se pueda citar como prueba o, por lo menos, como argumento persuasivo de su validez. Se puede tener la impresión de que Gadamer sostiene la verdad de la hermenéutica en nombre de un análisis fenomenológico de la experiencia estética y de la experiencia histórica (historiográfica); es decir, en otros términos, por medio de la exhibición de la incapacidad de las teorías filosóficas dominadas por los prejuicios del cientismo para comprender y describir lo que realmente ocurre en nuestra experiencia de la obra de arte y en el encuentro con los textos del pasado. Ahora bien, si ello fuera así tendríamos que concluir que Gadamer fundamenta su teoría de la interpretación en una descripción objetiva, (metafísicamente) verdadera y adecuada, de lo que realmente es la experiencia hermenéutica: lo que representaría una contradicción obvia, dada la polémica que *Verdad y método* adelanta contra toda pretensión de la ciencia y de la filosofía de proporcionar una descripción "objetiva" de la realidad.

Al mismo tiempo y más profundamente que este análisis fenomenológico de la experiencia hermenéutica, en *Verdad y método* se desarrolla una reconstrucción histórica del proceso a lo largo del cual la autoconciencia metódica de las *Geisteswissenschaften* modernas se ha dirigido en la dirección de una filosofía general de la existencia concebida como interpretación, es decir, en la dirección de una ontología hermenéutica. Lo que es poco claro a lo largo de todo el libro es la relación entre estos dos niveles, fenomenológico-analítico e histórico-reconstructivo, de la argumentación. Gadamer muestra

que a partir del siglo XVII el predominio del metodologismo científico oscurece muchos contenidos significativos de la tradición filosófica precedente, afectando las implicaciones sociales, prácticas y estéticas de nociones como *sensus communis*, discreción, gusto, cultura, etc. Las razones por las cuales tenemos que hablar de un oscurecimiento y de una pérdida (aunque no sean exactamente éstos los términos que él usa) se pueden buscar, al parecer, por medio de un análisis fenomenológico de la experiencia que no puede entenderse, como se ha señalado, como la descripción más adecuada de lo que "realmente" sucede, por lo menos si Gadamer quiere evitar contradecirse a sí mismo. Si es así puede ser que Rorty tenga razón: el único camino para "adoptar" un punto de vista hermenéutico en filosofía consiste entonces en acercarse a ésta como a una obra de arte, a un universo de discurso que hay (pero el porqué debe planteárselo también la experiencia estética) que asimilar intuitivamente, más o menos como un antropólogo asimila (o se asimila a) la cultura ajena que quiere estudiar "desde adentro". Ahora, esta manera de adoptar o asimilar la posición filosófica de la hermenéutica contradice otro punto central de la teoría de Gadamer, es decir, su crítica de la conciencia y del *Erlebnis* estéticos. Por estas razones creo que no podemos esperar que Gadamer recomiende la adopción de la hermenéutica como *coup de dés*, que si en la perspectiva deconstruccionista parece justificada precisamente por su arbitrariedad, desde el punto de vista de Gadamer, constituiría una reaparición injustificada de la visión tardía y posromántica del artista como genio desarraigado, marginal, excluido de la racionalidad social burguesa.

La solución de este problema (cómo evitar el irra-

cionalismo al parecer implícito en la "fundamentación" misma de la hermenéutica) parece posible por medio de un esfuerzo de radicalización de *Verdad y método* con el fin de aclarar la relación que subsiste entre sus análisis "fenomenológicos" y la reconstrucción del desarrollo de la autoconciencia metódica en las *Geisteswissenschaften.* El mismo Gadamer indica la dirección de esta radicalización, en la medida en que nunca separa el análisis fenomenológico de la experiencia de la referencia histórica a la tradición: así, por ejemplo, cuando habla de la *applicatio* como modelo de la comprensión hermenéutica, su discusión se basa completamente en Aristóteles y en la tradición de la hermenéutica jurídica; lo mismo vale para las páginas cruciales en las que el análisis y la crítica de la conciencia estética se desarrollan en un diálogo continuo con Kant, Kierkegaard y la estética de este siglo. Ello significa –acaso más allá de las intenciones del propio Gadamer– que no es posible un análisis "fenomenológico" de la experiencia (y aquí las comillas son indispensables) que no esté condicionado, es decir, que no sea posible y se caracterice por el hecho de pertenecer a una tradición. También el *coup de dés* se describe refiriéndose a la experiencia histórica de un artista del pasado. Por consiguiente su arbitrariedad reside sólo en negarse a explicar por qué escoge exactamente este término y esta referencia histórica. ¿Pero luego no nos hallamos ante una situación sumamente familiar para la hermenéutica? ¿No se trata, aquí, de algo que Gadamer llamaría olvido o remoción de la *Wirkungsgeschichte*? Es posible reconocer en el principio de la *Wirkungsgeschichte*, en la contraposición del *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* a la conciencia estética y a la ilustración historiográfica –es decir, en la tesis según la cual una

obra de arte o un texto o una huella del pasado se pueden entender sólo a partir de la historia de sus efectos, de las interpretaciones a través de las cuales nos han sido transmitidos– una indicación para la reconstrucción de la noción hermenéutica de racionalidad. El hecho de que Gadamer no aclare del todo la relación entre el aspecto "fenomenológico" y el aspecto histórico de su discurso probablemente se explica como una aplicación insuficiente de los principios sostenidos por su teoría a ésta misma. Es por ello que radicalizar las premisas establecidas en *Verdad y método* significa reconocer que la hermenéutica como teoría puede justificarse coherentemente sólo mostrando que ella misma no es, a su vez, otra cosa que una interpretación hermenéuticamente correcta de un mensaje que recibe del pasado o, en todo caso, de "otra parte" a la que, en cierta medida, ella misma pertenece ya siempre, puesto que esta pertenencia es la condición misma de la posibilidad de recepción del mensaje. La crítica del objetivismo y del cientismo positivista no sería radical y coherente si la hermenéutica aspirara a valer como una descripción más adecuada de lo que la experiencia, la existencia o *Dasein* son en realidad. "No hay hechos, sino sólo interpretaciones", dice Nietzsche; pero tampoco ésta es la enunciación de un hecho: es, precisamente, tan sólo una interpretación.

De manera que, paradójicamente, es precisamente la conciencia radical de su carácter interpretativo, y no descriptivo ni objetivo, lo que le garantiza a la hermenéutica una posibilidad de justificarse racionalmente. Las "razones" que la hermenéutica ofrece para mostrar su validez como teoría consisten en una reconstrucción interpretativa de la historia de la filosofía moderna, aproximadamente como las razones que Nietzsche

formulaba para afirmar que "Dios ha muerto". Esta afirmación tampoco era, ni quería serlo, un enunciado metafísico descriptivo sobre la no existencia de Dios; era una interpretación narrativa de la historia de nuestra cultura tendiente a mostrar que ya no es necesario, ni "moralmente" posible, creer en Dios o, cuanto menos, en el Dios de la tradición onto-teológica. Es como esperar que, "lógicamente" (es decir, según el sentido común), alguien que ha leído a Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, etc. "ya no pueda" aceptar ciertas ideas o creencias, o adoptar ciertas actitudes prácticas o teóricas. "¿Después de Marx, después de Nietzsche, después de... –le diríamos– cómo puedes aún pensar que...?" Este "después" no es un "puesto que" lógicamente necesario, una fundamentación fuerte; pero tampoco es simplemente la invitación a compartir cierto gusto, lo que nos devolvería al horizonte esteticista del irracionalismo hermenéutico. La idea según la cual si no se trata de una fundación lógica, de una prueba, ese "después" es necesariamente sólo un *Erlebnis* estético, muestra con suma claridad su dependencia del cientismo. De algún modo es cierto que el "modelo" de la noción hermenéutica de verdad y de la experiencia de la verdad es un modelo estético: pero –como Gadamer muestra en la primera parte de *Verdad y método*– no en el sentido de "estético" que ha prevalecido después de Kant y que resuena, por ejemplo, en la idea kierkegaardiana de la existencia estética.

3. Hermenéutica y modernidad

Como decía al principio, la reconstrucción de la racionalidad desde un punto de vista hermenéutico implica ante todo la radicalización de las premisas

filosóficas a partir de las cuales la hermenéutica se ha desarrollado. El hecho de que se trate sólo de una radicalización significa que la manera de argumentar que he tratado de describir trayendo como ejemplo la frase de Nietzsche "Dios ha muerto" tiene un amplio espacio en la actividad hermenéutica de hoy, y no sólo en Gadamer sino también en Rorty y, con evidencia aún mayor, en Derrida. La deconstrucción "psicoanalítica" o psicoterapéutica de la metafísica occidental desarrollada por Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, la múltiple actividad deconstructiva de Derrida y, naturalmente, la "preparación histórica" de Gadamer en *Verdad y método* son ejemplos obvios de este tipo de argumentación narrativo-interpretativa. Sin embargo, me parece que para escapar eficazmente a los riesgos de relativismo, esteticismo e irracionalismo es indispensable que se hagan explícitas las implicaciones ontológicas del discurso hermenéutico.

Como teoría filosófica la hermenéutica "prueba" su propia validez sólo refiriéndose a un proceso histórico del cual propone una reconstrucción que muestra que la "elección" de la hermenéutica –en lugar, por ejemplo, del positivismo– es preferible o está más justificada. Puede que esta formulación resulte demasiado dura y rígida a muchos filósofos hermeneutas, pero me parece un paso inicial indispensable en vista de la reconstrucción de la racionalidad hermenéutica.

Como ya lo he señalado, no creo que las reconstrucciones interpretativas de la historia de la filosofía moderna como la de Gadamer, como la que se encuentra en los escritos de Nietzsche, como la de Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* o como la reconstrucción intencionalmente fragmentaria y parcial de muchos

textos de Derrida, se puedan reducir a imágenes "poéticas". En este sentido no es casual que el problema alrededor del cual nace y se desarrolla la hermenéutica, hasta hoy, sea el de la validez de las *Geisteswissenschaften* y de su distinción, entre otras, respecto de las puras representaciones poéticas de formas de vida del pasado o de otros universos culturales. No se trata, en lo absoluto, de un círculo vicioso que podría falsificar la pretensión de validez de la hermenéutica. Por el contrario, la verdad es que la hermenéutica puede reivindicar su validez como teoría sólo en la medida en que la reconstrucción interpretativa de la historia es una actividad racional, es decir, una actividad en la cual se puede argumentar y no sólo intuir, *fühlen*, *Einfühlen*, etc.

La ontología –en un sentido específico del término, que explicaré dentro de poco– tiene que ver con todo ello porque sin ella la hermenéutica corre el riesgo de parecer una mera teoría de la multiplicidad de los esquemas conceptuales (irreductible e inexplicable, que hay que aceptar como la vida misma o como un hecho "último" de orden metafísico), y de ser ella misma, a su vez, un esquema conceptual entre los otros, preferible sólo sobre la base de una elección no argumentable, ya sea por el estilo del encuentro estético con un nuevo sistema de metáforas, como en Rorty, o por el estilo del *coup de dés* vanguardista-simbolista de Derrida. La elección teórica de la hermenéutica, así como las elecciones interpretativas específicas (como las deconstrucciones de Derrida), pueden ser algo más que *Erlebnisse* estéticos o acrobáticos *coup de dés* sólo si el nacimiento y el desarrollo de la hermenéutica no son una simple cuestión de esquemas conceptuales (que como tales no tocan el ser

real "allá afuera"), sino que pertenecen a lo que Heidegger llama el destino del ser.

Para decirlo de manera esquemática, aquello que se llama el irracionalismo de la hermenéutica es el esteticismo que se puede descubrir en autores como Rorty y como Derrida y que también constituye un riesgo para Gadamer, por lo menos en la medida en que éste no aclara la manera como la hermenéutica "prueba" su propia validez como teoría. Esta aclaración exige que la hermenéutica deje de pensarse a sí misma, de manera más o menos explícita y consciente, como una teoría fundada en un análisis fenomenológico "adecuado" de la experiencia. La hermenéutica misma es "sólo interpretación": no funda su pretensión de validez en un supuesto acceso a las cosas mismas sino que, para ser coherente con la crítica heideggeriana de la idea de verdad como correspondencia, en la cual se inspira, puede concebirse a sí misma sólo como la respuesta a un mensaje, como la articulación interpretativa de la propia pertenencia a una tra-dición, *Überlieferung*. Esta tradición no es simplemente una serie continua de "esquemas conceptuales" puesto que, si se pensara así, dejaría aún por fuera de sí un *ontos on*, una cosa en sí pensada en términos metafísicos. Si quiere evitar esta recaída en la metafísica la hermenéutica tiene que hacer explícita su propia dimensión ontológica, es decir, la idea heideggeriana de un destino del ser que se articula como la concatenación de las aperturas, de los sistemas de metáforas que hacen posible y califican nuestra experiencia del mundo. La hermenéutica se concibe como un momento de este destino y argumenta su propia validez proponiendo una reconstrucción de la

tradición-destino de la que proviene. Es obvio que esta reconstrucción es, ella misma, una interpretación: pero no "sólo" una interpretación, pues esta expresión implica aún la idea según la cual más allá de ella hay un *ontos on* que permanece por fuera de nuestros esquemas conceptuales. Naturalmente el destino del ser se da sólo en una interpretación, no tiene una necesidad de tipo objetivo-determinista sino que es *Ge-Schick* en el sentido de la *Schickung*, del envío. Podemos traducirlo así: la racionalidad a la que tenemos acceso consiste en que, estando implicados en un proceso (estamos siempre-ya "arrojados" en él) siempre-ya sabemos, en cierta medida, adónde vamos y cómo debemos ir allí. Pero para orientarnos necesitamos reconstruir e interpretar el proceso de la manera más completa y persuasiva posible. Sería un error creer que se puede saltar fuera del proceso para capturar de alguna manera el *arché*, el principio, la esencia o la estructura última. La racionalidad es solamente el hilo conductor que puede ser comprendido por medio de una cuidadosa atención hacia los mensajes de la *Schickung*. Sobre esta base pueden justificarse en forma argumentativa tanto la decisión teórica en favor de la hermenéutica como las elecciones específicas de nuestra actividad interpretativa.

La radicalización ontológica de la hermenéutica que aquí se propone tiene consecuencias sumamente significativas. Una de estas consecuencias se refiere a la relación de la hermenéutica con la modernidad o, en otras palabras, al pensamiento moderno como pensamiento venido del nihilismo. Si la hermenéutica no tiene otras fuentes de validez, excepto su pertenencia a una *Überlieferung*, y, concretamente, a la del pensamiento moderno, su relación con esta tradición tendrá que ser

pensada en términos diferentes y mucho más positivos que los que caracterizan, por ejemplo, la posición de Gadamer en *Verdad y método*. La relación de la hermenéutica con el cientismo moderno, o con el mundo de la racionalidad técnica, no puede ser sólo, o principalmente, una relación de rechazo polémico, como si se tratara, de nuevo, de oponerle a la errancia teórica y práctica de la modernidad un saber más verdadero y una visión de la existencia más auténtica. Se trata, por el contrario, de reconocer y mostrar que la hermenéutica es más bien una "consecuencia" de la modernidad que una refutación de ésta.

Ello implica que la hermenéutica tiene la tarea de desarrollar un aspecto tan importante como controvertido de la herencia de Heidegger, es decir, su concepción del *Ge-Stell*, del mundo técnico-científico entendido al mismo tiempo como culminación de la metafísica y como primer anuncio de su superación (según el famoso pasaje de *Identität und Differenz* [*Identidad y diferencia*] sobre el "primer relampagueo del *E-reignis*"). La hermenéutica no es una teoría que le contrapone a la alienación de la sociedad racionalizada una autenticidad de la existencia fundada en el privilegio de las ciencias del espíritu; es, más bien, una teoría que trata de aferrar el sentido de la transformación (de la noción) del ser que se ha producido como consecuencia de la racionalización técnico-científica de nuestro mundo. No es difícil ver que esta manera de desarrollar el discurso hermenéutico es diferente de aquélla que es característica, con implicaciones estéticas, de autores tan diferentes entre sí como Rorty y Derrida. Acaso sea más próxima a Foucault y a aquello que éste alguna vez llamó "ontología de la actualidad".

Como teoría de la modernidad –en el sentido objetivo y subjetivo, del genitivo– la hermenéutica también podría recuperar, al menos en parte, los dos sentidos principales que la racionalidad ha tenido en la tradición moderna, es decir, el sentido ligado a las ciencias positivas y el sentido historicista. Por lo que se refiere a las ciencias, éstas podrían no ser consideradas sólo como maneras de llevar al extremo el olvido metafísico del ser sino también como condiciones, junto con la tecnología, de la transformación del sentido del ser orientada hacia su darse posmetafísico. El mundo de la "objetivación" científica –como Heidegger muestra, por ejemplo, en las páginas que concluyen *La época de la imagen del mundo*– es también aquél en el cual, por una suerte de proceso inflacionario (las imágenes se multiplican y anulan la pretendida objetividad), la caracterización, o *Wesen*, metafísica del ser tiende a disolverse. En cuanto a la racionalidad historicista, es evidente que la manera como la hermenéutica argumenta su validez tiene mucho que ver con el historicismo. Pero, a diferencia del historicismo metafísico del siglo XIX (Hegel, Comte, Marx), la hermenéutica no piensa que el sentido de la historia sea un "hecho" que hay que llegar a reconocer, a favorecer y a aceptar (todavía como una última instancia metafísica); el hilo conductor de la historia aparece o se da sólo al interior de un acto interpretativo que adquiere validez en el diálogo con otras interpretaciones posibles y contribuye, en últimas, a modificar la situación de hecho de una manera que hace "verdadera" la interpretación. Por esta razón la reconstrucción interpretativa de la historia propuesta por la hermenéutica no es simplemente un nuevo vocabulario poético que se presta para un *Erlebnis* estético: entre otras, ¿cómo sería

posible acercarse a un sistema filosófico que pretende ser universalmente verdadero, como por ejemplo el hegeliano, como si se tratara de una creación poética? ¿No sería una manifestación de incomprensión precisamente de aquello que el sistema considera como su punto esencial? La novedad y la importancia de la hermenéutica consisten, al fin de cuentas, en afirmar que si bien la interpretación racional (argumentativa) de la historia no es "científica" en el sentido del positivismo no por ello es puramente "estética". La tarea de la hermenéutica contemporánea parece consistir, entonces, en articular de una forma cada vez más completa y explícita esta inspiración original; lo que implica la tarea de responderle en forma responsable al llamado que recibe de su propia herencia.

TOPOLOGÍA DEL FUNDAMENTO

*Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de universidad**

JACQUES DERRIDA

¿Cómo no hablar, hoy en día, de la Universidad?

Formulo la pregunta en forma negativa (¿cómo no...?) por dos razones diferentes. Por una parte, como todos saben, hoy es más difícil que nunca separar el trabajo que desarrollamos, en una o varias disciplinas, de la reflexión sobre las condiciones político-institucionales

* Esta lección inaugural de la cátedra "Andrew D. White Professor-at-large" fue leída en inglés en la Cornell University (Ithaca, New York) en abril de 1983. No me ha parecido posible, como tampoco deseable, eliminar todo aquello que se refiere a las circunstancias, a los lugares o a la historia de esta Universidad. La estructura de la conferencia se encuentra en una relación esencial con la arquitectura y la ubicación de Cornell: la altura de una colina, el puente y las "barreras" al borde de un abismo (*gorge*, en inglés), lugar común de los numerosos discursos atentos a la historia y a la tasa de suicidios (*gorging out*, en el idioma local), entre los profesores y entre los estudiantes. ¿Qué se debe hacer para evitar que nos lancemos al abismo? ¿Es usted el responsable de todos estos suicidios? ¿Hay que construir vallas de protección? Por esta razón he preferido dejar ciertos pasajes en inglés. Su traducción, en algunos casos, no plantea dificultad alguna. En los demás resultaría imposible sin largos comentarios sobre el valor de esta o aquella expresión.

del mismo. Esta reflexión es inevitable, pues no constituye un complemento *externo* de la enseñanza y de la investigación sino que tiene que tocar, e incluso atravesar, sus mismos objetos, sus normas, procedimientos y objetivos. No se puede evitar hablar de ello. Por otra parte, sin embargo, mi "¿cómo no...?" anuncia el carácter *negativo* o, mejor, *preventivo* de las reflexiones preliminares que me gustaría someter al juicio de ustedes. En efecto, para abrir las discusiones que seguirán tendría que contentarme con decir cómo no se debería hablar de la Universidad y, por consiguiente, cuáles son los riesgos típicos que deben ser evitados, como por ejemplo el del vacío abismal y el del límite proteccionista.

¿Existe hoy, para la Universidad, lo que se llama una "razón de ser"? Formulo la pregunta valiéndome intencionalmente de una locución cuya estructura es sin duda un poco afrancesada porque en dos o tres palabras nombra todo aquello de lo cual hablaré: la razón y el ser, por supuesto, la esencia de la Universidad en su relación con la razón y con el ser, como también su causa, su finalidad, su necesidad, sus justificaciones, su sentido y su misión, en pocas palabras: la *destinación* de la Universidad. Tener una "razón de ser" significa estar justificados

---

[Publicado inicialmente en inglés, *The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils*, en *Diacritics*, otoño de 1983, Johns Hopkins; véase ahora *Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'idée de l'Université*, en J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990, págs. 461-98; las notas entre paréntesis son del traductor italiano Giovanni Scibilia].

en la propia existencia, tener un sentido, una finalidad, una destinación. También significa tener una causa, dejarse explicar de acuerdo con el "principio de razón" por una razón que es, al mismo tiempo, una causa (*ground*, *Grund*), es decir, una vez más, un fundamento y una fundación. En la expresión "razón de ser" la causalidad tiene ante todo el sentido de causa final: según la tradición inaugurada por Leibniz, quien formuló –en realidad fue más que una formulación– el Principio de Razón. Preguntarse si la Universidad tiene una razón de ser equivale a preguntarse "¿por qué la Universidad?", si bien se trata de un "por qué" que tiende al "en vista de qué". ¿La Universidad *en vista* de qué? ¿Cuál es la vista, cuáles son las perspectivas de la Universidad? En otras palabras, ¿qué se ve desde la Universidad, así sea estando simplemente a bordo o sobre el borde o, al preguntarse por su destinación, en tierra o en alta mar? Ya se habrá entendido que al preguntar "cuál es la vista desde la Universidad" estoy jugando con el título de la impecable parábola publicada por James Siegel en *Diacritics* hace dos años, en la primavera de 1981: *Academic Work: The View from Cornell.* No haré más que descifrar esta parábola a mi manera. Más precisamente, transcribiré según otro código lo que ustedes han leído en ese artículo: el carácter dramáticamente ejemplar de la topología y de la política de esta Universidad respecto de sus perspectivas y de su ubicación, la topolitología del punto de vista cornelliano.

Desde sus primeras palabras la Metafísica relaciona la cuestión de la visión con la del saber, y ésta última con la de saber-aprender y saber-enseñar. Precisaremos: la *Metafísica* de Aristóteles, desde sus primeras líneas, que tienen un alcance político sobre el cual regresaré más

adelante. Por lo pronto tomaremos en consideración lo siguiente: *pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei.* Se trata de la primera frase (980a): todos los hombres, por naturaleza, tienen el deseo de saber. Aristóteles tiene la impresión de reconocer el signo (*semeion*) de ello en el hecho de que las sensaciones proporcionan placer "incluso por fuera de su utilidad" (*choris tes chreias*). Este placer de la sensación inútil explica el deseo de saber por saber, del saber sin ninguna finalidad práctica; cosa que es más cierta para la vista que para los otros sentidos. Preferimos sentir "con los ojos" no sólo para actuar (*prattein*) sino también cuando no se tiene en vista *praxis* alguna. Este sentido, teórico y contemplativo por naturaleza, excede la utilidad práctica y nos permite conocer más que cualquier otro: descubre, en efecto, numerosas diferencias (*pollas deloi diaphoras*). Preferimos la vista así como preferimos la identificación de las diferencias.

¿Pero es suficiente gozar de la vista? ¿Es suficiente saber reconocer las diferencias para aprender y para enseñar? En ciertos animales la sensación genera la memoria, que los hace más inteligentes (*phronimotera*) y más dotados para *aprender* (*mathtichotera*). Pero para saber aprender y para aprender a saber la vista, la inteligencia y la memoria no son suficientes; también es necesario saber oír, poder escuchar lo que resuena (*ton psophon akouein*). Jugando un poco diré que hay que saber cerrar los ojos para escuchar mejor. La abeja sabe muchas cosas porque ve pero no sabe aprender porque forma parte de aquellos animales que no tienen la facultad de oír (*me dunata ton psophon akouein*). Por ello la Universidad, ese lugar en el que se sabe aprender y se aprende a saber, no será nunca, a pesar de ciertas apariencias, una especie de panal. Dicho sea de paso, acaso

Aristóteles inaugure con ello una prolongada tradición de discursos frívolos sobre el *topos* filosófico de la abeja, sobre el sentido de la abeja y sobre la razón del ser-abeja. Con toda seguridad Marx no fue el último que abusó de este *topos* cuando intentó distinguir entre la industria humana y la industria animal de la sociedad de las abejas. Considerando el gran repertorio de las abejas filosóficas me parece más sabrosa una observación de Schelling en las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, de 1803.

La alusión al sexo de las abejas refuerza la retórica, a menudo de carácter naturalista, organicista o vitalista, sobre el tema de la unidad total e interdisciplinaria del saber y, por ende, del sistema universitario como sistema social orgánico. Se trata de la tradición de la interdisciplinariedad más clásica:

> De la capacidad de considerar cada cosa, incluso el saber particular, en su conexión con lo que es originario y uno, depende que en cada ciencia se trabaje con ese espíritu y con esa inspiración superior que se llama genio científico. Todo pensamiento que no haya sido pensado en este espíritu de la uni-totalidad [*der Ein- und Allheit*] es en sí mismo vacío y debe ser rechazado; aquello que no está en condiciones de ocupar de manera armónica un lugar en esta totalidad germinante y viviente es una producción muerta que tarde o temprano será eliminada de acuerdo con las leyes orgánicas. Incluso, con toda seguridad, en el reino de las abejas asexuadas [*geschlechtslose Bienen*] que, puesto que les está negada la procreación, multiplican al externo, con producciones inorgánicas, el testimonio de su falta de espíritu [*ihre eigne Geistlosigkeit*] (F. G. Schelling, *Catorce*

lecciones sobre el método de los estudios académicos, ed. ital. de C. Tatasciore, Nápoles, Guida, 1989, pág. 69).[1]

(No sé qué abejas, no sólo sordas sino además asexuadas, puede haber tenido a la vista Schelling. Pero estoy seguro de que estas armas retóricas encontrarían aún hoy clientes interesados. Un profesor escribía recientemente que cierto movimiento –el "deconstruccionismo"– estaba sostenido, en la Universidad, por los homosexuales y las feministas; cosa que le parecía muy significativa y, sin duda alguna, un índice de asexualidad.)

Abrir los ojos para saber, cerrar los ojos o por lo menos escuchar para saber aprender y aprender a saber: he aquí un primer esbozo del animal racional. Si la Universidad es una institución de ciencia y de enseñanza, ¿tiene que ir más allá de la memoria y de la mirada?, ¿y según qué ritmo? ¿Debe cerrar la vista con regularidad?, ¿y con qué frecuencia? ¿O debe limitar la perspectiva para oír mejor y aprender mejor? Obturar la vista para aprender: naturalmente ésta es sólo una manera figurada de expresarse. Nadie lo pretendería a la letra y yo no estoy proponiendo una cultura de la mirada instantánea.

1. Sobre este "naturalismo" (frecuente pero no general: Kant, por ejemplo, logra deshacerse de él desde el comienzo de *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*), como también sobre el motivo clásico de la interdisciplinariedad como efecto de la totalidad arquitectónica, véase por ejemplo Schleiermacher, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn, nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende* (1808), especialmente el cap. 1, *De las relaciones entre la sociedad científica y el Estado* y el cap. 4, *De las Facultades*.

Estoy decididamente en favor de las Luces de una nueva *Aufklärung* universitaria. No obstante, quiero aventurarme a llevar esta configuración un poco más lejos, siguiendo a Aristóteles. En el *Peri psychès* (421b) éste distingue al hombre de los animales con los ojos duros y secos (*ton sklerophtalmon*), los cuales carecen de párpados (*ta blephara*), esa especie de élitro o de tegumento (*phragma*) que protege el ojo y le permite retirarse, con intervalos regulares, en la noche del pensamiento interior o del sueño. Lo que resulta alarmante en el animal con los ojos duros y la mirada seca es que ve todo el tiempo. El hombre puede bajar el diafragma y regularlo, puede limitar la vista para percibir mejor, recordar y aprender. ¿En qué puede consistir el diafragma de la Universidad? Cuando preguntaba qué debe hacer la institución académica, que no debe ser un animal escleroftálmico, un animal de ojos duros, con su vista se trataba de otra manera de interrogar su razón de ser y su esencia. ¿Qué es lo que ve el cuerpo de esta institución y qué es lo que no puede ver de su destinación, de aquello en vista de lo cual se yergue? ¿Tiene el control de su diafragma?

Una vez expuesta esta perspectiva permítanme ustedes que la cierre por el lapso de algunos parpadeos para que pueda referirme, esta vez en mi idioma, a una confesión o a una confidencia.

Antes de preparar el texto de una conferencia tengo que prepararme para la escena que me espera el día de su presentación. Se trata, siempre, de una experiencia dolorosa, del momento de una reflexión silenciosa y paralizada, pues me siento como un animal perseguido que busca en la oscuridad una salida imposible de encontrar: todas las salidas se hallan obstruidas. En el caso

actual las condiciones de imposibilidad, por así llamarlas, están agravadas por tres razones.

En primer lugar esta conferencia no es, para mí, una conferencia como las demás. Tiene un valor en cierto modo inaugural. Es verdad que la Cornell University ya me ha acogido varias veces, a partir de 1975. Cuento muchos amigos en ésta que fue asimismo la primera universidad americana en la cual enseñé. Sin duda David Grossvogel lo recuerda; se encontraba en París en 1967-8, en donde, después de Paul de Man, se le había asignado la responsabilidad de un programa. Sin embargo ésta es la primera vez que tomo la palabra como Andrew D. White "professor-at-large". Nosotros decimos "¡largo!" para ordenarle a alguien que se aleje. En este caso el título de esta universidad me honra, y si me acerca aún más a ustedes también aumenta la angustia del animal. Ahora bien, ¿esta conferencia inaugural constituía el momento oportuno para preguntarse si la Universidad tiene una razón de ser? ¿O ello significaba comportarse con la indecencia de quien, a cambio de la más noble hospitalidad que se le ofrece al extranjero, hace con sus anfitriones el papel del profeta de desventuras o, en el mejor de los casos, del heraldo escatológico, del profeta Elías que denuncia el poder de los reyes o anuncia el fin del reino?

Segunda fuente de inquietud: ya me veo comprometido con mucha imprudencia, es decir, con ceguera e imprevisión, en una dramaturgia de la *vista* que constituye para la Cornell University, desde su origen, un grave desafío. La cuestión de la vista ha construido la escenografía institucional, el paisaje de esta universidad, la alternativa entre la expansión y el enclaustramiento, la vida y la muerte. En el primer momento se consideró

vital no cerrar la vista. Lo reconoció Andrew D. White, el primer rector de Cornell, a quien quiero ofrecerle este homenaje. En el momento en que los *trustees* pretendían situar la Universidad más cerca de la ciudad Cornell los invitó a subir a la colina para mostrarles el sitio y la vista (*site-sight*). "Contemplamos el paisaje. Era un hermoso día y el panorama era magnífico. Mr. Cornell aducía *razones* en favor del sitio más elevado; la principal: había mucho espacio para expandirse". Cornell había presentado buenas razones y la razón prevaleció, pues el *board of trustees* le dio razón. ¿Pero aquí la razón estaba simplemente de parte de la vida? Según Parsons, como recuerda James Siegel (*op. cit.*, pág. 69),

> para Ezra Cornell la asociación de la vista con la Universidad tenía algo que ver con la muerte. En realidad el plan de Cornell parece haber cobrado forma gracias a los temas de lo sublime romántico, que prácticamente garantizaban que, ante la presencia de ciertos paisajes, los pensamientos de un hombre instruido, no podían evitar deslizarse metonímicamente a través de una serie de *topoi* –soledad, ambición, melancolía, muerte, espiritualidad, "inspiración clásica"–, lo que podía conducir, con una extensión muy fácil, a cuestiones de cultura y de pedagogía.

Y seguía siendo una cuestión de vida o muerte en 1977, cuando se pensó instalar una especie de cierre (unas *barriers* sobre el puente) o, diría yo, un diafragma para limitar las tentaciones suicidas desde arriba de la "garganta". El abismo se encuentra bajo el puente que une la Universidad y la ciudad, su adentro y su afuera. Ahora bien, al deponer ante el Cornell Campus Coun-

cil, un *faculty member* no titubeó cuando se opuso a este cierre, a este párpado diafragmático, arguyendo que cerrar la vista habría terminado por significar incluso, cito, "destroying the essence of the university" (*ibíd*, pág. 77).

¿Qué quería decir? ¿Cuál es la esencia de la Universidad?

Ahora ustedes pueden imaginarse mejor con qué temores casi religiosos tenía que disponerme a hablarles de este tema propiamente sublime: la esencia de la Universidad. Objeto sublime en el sentido kantiano del término. Kant dice en el *La contienda entre las facultades* que la Universidad debe regularse de acuerdo con una "idea de la razón": la de una totalidad del saber que se puede enseñar actualmente (*das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrsamkeit*). Ahora bien, actualmente ninguna experiencia puede ser adecuada a esta totalidad presente y presentable de las doctrinas, de la teoría susceptible de ser enseñada. Pero el sentimiento aplastante de esta falta de adecuación es precisamente el sentimiento exaltante y desesperante de lo sublime suspendido entre la vida y la muerte.

La relación con lo sublime, dice Kant, se anuncia ante todo con una inhibición. Hay una tercera razón que refuerza mi inhibición. Es verdad que estaba dispuesto a pronunciar un discurso simplemente propedéutico y preparatorio, a hablar solamente de los riesgos que deben ser evitados –el abismo, el puente y los mismos límites– cuando nos confrontamos con estas cuestiones temibles. Pero seguía siendo demasiado, pues no sabía cómo cortar y seleccionar. En mi institución parisina le dedico un seminario anual a este problema y, junto con otros, recientemente he tenido que escribir para el

gobierno francés una Relación en vista de la creación de un Colegio Internacional de Filosofía; por supuesto esta Relación se debate por centenares de páginas con tales dificultades. Hablar de todo ello en una hora es sin duda un desafío. Para darme ánimos me he dicho, relajándome un poco, que no sé cuántos sentidos tiene *at large* en la expresión *professor-at-large*. Me he preguntado si, por no pertenecer a ningún departamento pero tampoco a la Universidad, el *professor-at-large* se asemeja a lo que en la antigua Universidad de París se llamaba un *ubiquiste*. Un *ubiquiste* era un doctor en teología que no formaba parte de ningún instituto en particular. Por fuera de este contexto en francés se llama *ubiquiste* a quien, por viajar mucho y muy rápidamente, produce la ilusión de hallarse en todas partes al mismo tiempo. Sin ser un *ubiquiste*, el *professor-at-large* parece alguien que, tras haber permanecido largo tiempo "a la larga" (expresión que, más que en inglés, se oye en francés, especialmente en el código de la marina), desembarca después de una ausencia que lo ha dejado completamente por fuera, pues ahora ignora el contexto, los ritos y la transformación de los lugares. Pero en cambio está autorizado para tomar las cosas desde lejos y desde lo alto, y se cierran los ojos con indulgencia sobre las perspectivas esquemáticas y brutalmente selectivas que tiene que presentar con la retórica de una conferencia académica sobre el sujeto de la academia, si bien se lamenta que desperdicie tanto tiempo en esta torpe *captatio benevolentiae*.

Nunca, hasta donde yo sé, un proyecto de Universidad ha sido fundamentado *contra* la razón. Por ello se puede pensar de manera razonable que la razón de ser de la Universidad siempre ha sido la razón misma, así

como cierta relación esencial de la razón con el ser. Pero lo que se denomina principio de razón no consiste simplemente en la razón. No es posible entrar aquí en la historia de la razón, de sus palabras y de sus conceptos, en la enigmática escena de traducción en que se han desplazado *logos*, *ratio*, *raison*, *reason*, *Grund*, *ground*, *Vernuft*, etc. Lo que desde hace tres siglos se llama principio de razón fue pensado y formulado por Leibniz en varias etapas. El enunciado que se cita con mayor frecuencia es "Nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa", "Nada es sin razón o ningún efecto sin causa". La fórmula que según Heidegger Leibniz considera auténtica y rigurosa, la única dotada de autoridad, se encuentra en un ensayo del último período (*Speciem inventorum*, *Phil. Schriften*, *Gerhardt VII*, pág. 309): "Duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, Principium nempe contradictionis [...] et principium reddendae rationis". Este segundo principio afirma que "omnis veritatis reddi ratio potest": de toda verdad (léase: de toda proposición verdadera) se puede restituir la razón[2].

Más allá de todas las grandes palabras de la filosofía que llaman la atención –la razón, la verdad, el principio– el principio de razón dice, además, que la razón *debe ser restituida*. ¿Qué significa, aquí, "restituir"? ¿La razón es algo que da lugar a un intercambio, a circulación, préstamo, deuda, donación, restitución? ¿Y en tal caso quién sería el *responsable* de esta deuda y de este deber, y ante

2. (Véase M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* [*La proposición del fundamento*], Pfullingen, Neske, 1957/1978, págs. 44-5.)

quién? En la fórmula *reddere rationem*, *ratio* no es el nombre de una facultad o de un poder (*logos*, *ratio*, *reason*, *Vernuft*) que la metafísica generalmente le atribuye al hombre, *zoon logon echon* o *animal rationale*. Si dispusiéramos de más tiempo podríamos seguir la interpretación leibniziana del pasaje semántico que conduce de la *ratio* del *principium reddendae rationis* a la razón como facultad racional, hasta llegar a la determinación kantiana de la razón como facultad de los principios. En todo caso, si la *ratio* del principio de razón no es la facultad o el poder racional, tampoco se trata de algo que se encuentra en algún lugar, entre los entes o los objetos del mundo y que debe ser restituido. No se puede separar la cuestión de esta razón de la cuestión que se refiere a este "se debe" y al "se debe *restituir*". La expresión "se debe" acoge, por lo visto, lo esencial de nuestra relación con el principio: determina, en relación con nosotros, la exigencia, la deuda, el deber, el requerimiento, la orden, la obligación, la ley o imperativo. Ahora bien, puesto que la razón puede ser restituida (*reddi potest*) debe serlo. ¿Se puede hablar, a propósito de ello y sin más precauciones, de un imperativo moral, en el sentido kantiano de la razón pura práctica? No es seguro que el valor de "práctica" como determinado por una crítica de la razón pura práctica agote el significado o diga el origen de este "se debe" que, no obstante, tiene que suponer. Se podría demostrar que la crítica de la razón práctica se refiere constantemente al principio de razón, a su "se debe" que, a pesar de no ser, evidentemente, de orden teórico, tampoco es simplemente "práctico" o "ético" en el sentido kantiano.

Sin embargo está en juego una cuestión de responsabilidad: tenemos que responderle al llamado del prin-

cipio de razón. En *Der Satz vom Grund* [*El principio de razón*] Heidegger le da un nombre a este llamado. Lo denomina *Anspruch*: exigencia, pretensión, reivindicación, pregunta, ordenación, convocación. Siempre se trata de una especie de palabra dirigida. El apóstrofe que nos ordena que respondamos al principio de razón no se ve, tiene que ser percibido y escuchado.

Una cuestión de responsabilidad, sin duda, ¿pero responder *al* principio de razón y responder *por el* principio de razón es acaso un solo gesto? ¿Se trata de la misma escena y del mismo paisaje? ¿Y en dónde situar la Universidad en este espacio?

Responder al llamado del principio de razón significa restituir la razón, explicar racionalmente los efectos a través de las causas. Consiste, en otras palabras, en fundar, justificar, dar cuenta a partir del principio (*archè*) o de la raíz (*riza*). Se trata, entonces, teniendo en cuenta la perspectiva leibniziana, cuya originalidad no debe ser disminuida, de responder a las exigencias aristotélicas de la metafísica: de la filosofía primera, de la investigación de las "raíces", de los "principios" y de las "causas". A estas alturas la exigencia científica y técnico-científica conduce al mismo origen. Una de las cuestiones más recurrentes de la meditación de Heidegger consiste precisamente en el tiempo de "incubación" que separa este origen de la emergencia, en el siglo XVII, del principio de razón. Éste no sólo proporciona la formulación verbal de una necesidad presente desde los albores de la ciencia y de la filosofía occidentales sino que da comienzo a una nueva época de la razón, llamada de la metafísica y de la tecno-ciencia "modernas". No es posible *pensar* la posibilidad de la Universidad moderna, que se estructura nuevamente en los países occidentales durante el

siglo XIX, sin interrogar este evento o esta institución del principio de razón.

Pero responder *por el* principio de razón, y por ende por la Universidad, responder *por* este llamado, interrogarse por el origen o el fundamento de este principio del fundamento (*Satz vom Grund*) no significa sólo obedecerle o responder *ante* él. No se escucha de la misma manera si se responde a un llamado o si se interroga el sentido de éste, su origen, su posibilidad, su fin y sus límites. Cuando nos preguntamos qué es lo que funda este principio, que es a su vez un principio de fundamento, ¿se obedece al principio de razón? No, si bien ello no significa que se le desobedezca. ¿Con qué tenemos que ver aquí: con un círculo o con un abismo? El círculo consistiría en querer dar razón del principio de razón, en referirse a éste para hacerlo hablar de sí cuando, como dice Heidegger, el principio de razón no dice nada de la razón misma. El abismo, el precipicio, el *Abgrund*, la "garganta" vacía sería la imposibilidad, para un principio del fundamento, de fundarse a sí mismo. Entonces este fundamento también tendría, como la Universidad, que mantenerse suspendido por encima de un vacío sumamente singular. ¿Se debe dar razón del principio de razón? ¿La razón de la razón es racional? ¿Lo es preocuparse por la razón y por su principio? No, no simplemente, aunque sería apresurado descalificar esta inquietud y acusar a quienes la experimentan de irracionalismo, oscurantismo o nihilismo. ¿Quién es más fiel al llamado de la razón, quién la escucha con oído más fino, quién ve mejor la diferencia, aquél que como respuesta interroga e intenta pensar la posibilidad de este llamado o aquél que no quiere oír hablar de una pregunta sobre la razón de la razón? Todo

se juega, siguiendo el camino de la interrogación heideggeriana, alrededor de una ligera diferencia de tono o de acento, depende de dónde se pone, en cuál de las palabras de la fórmula *nihil est sine ratione.* El enunciado tiene dos alcances diferentes dependiendo de si se acentúa *nihil* y *sine* o *est* y *ratione.* Renuncio, dados los límites de esta ocasión, a seguir todas las consecuencias implícitas en este desplazamiento del acento. Como renuncio también, entre otras y por la misma razón, a reconstruir un diálogo entre Heidegger y, por ejemplo, Charles Sanders Peirce. Un diálogo extraño y necesario precisamente por lo que se refiere al tema común de la Universidad y del principio de razón. Samuel Weber, en un notable ensayo sobre *The Limits of Professionalism*[3], cita a Peirce quien, en 1909, "in the context of a discussion on the role of higher education" en los Estados Unidos, concluye de esta manera:

> Hace poco hemos visto a un importante hombre de ciencia americano considerar la finalidad de la instrucción sin aludir ni una sola vez al único motivo que anima al auténtico investigador científico. Y yo mismo no estoy libre de culpa en este campo, pues en mi juventud escribí algunos artículos para sostener una doctrina llamada Pragmatismo, según la cual el significado y la esencia de todo concepto reside en la aplicación que se debe hacer de él. Lo cual está muy bien, siempre y cuando se entienda en forma correcta: no pienso re-

3. En *The Oxford Literary Review*, V, 1-2 (número doble), 1982 (ahora en *Institution and Interpretation*, Minneapolis 1987, pág. 22).

tractarlo. Pero entonces surge esta cuestión: *¿cuál es* la aplicación última? En aquella época debo haber tenido la tendencia a subordinar el *concepto* al *acto*, *a sabiendas de que lo hacía*. La experiencia posterior me ha *enseñado que la única cosa realmente deseable* sin una razón para que lo sea consiste en hacer razonables ideas y cosas. *Pero no se puede pedir razón para lo razonable mismo*. (*Collected Writings*, Ph. P. Wiener ed., Dover, New York 1958, pág. 332; además de la última frase he subrayado la referencia al deseo, para aludir a las primeras palabras de la *Metafísica* de Aristóteles).

Para que este diálogo entre Peirce y Heidegger pudiera tener lugar sería necesario ir *más allá* de la oposición conceptual entre "concepto" y "acto", "concepto" y "aplicación", visión teórica y *praxis*, teoría y técnica. En concreto, Peirce esboza este pasaje *más allá* al mismo tiempo que expresa su insatisfacción: ¿cuál puede ser la aplicación última? El esbozado por Peirce será el camino por el cual se adentrará Heidegger, especialmente en *Der Satz vom Grund*. No me es posible seguirlo aquí, como lo he intentado en otro lugar, pero recordaré tan sólo dos afirmaciones, aunque corro el riesgo de simplificar excesivamente.

1. El dominio moderno del principio de razón corre paralelo a la interpretación de la esencia del ente como *objeto*, como objeto presente a título de representación (*Vorstellung*): objeto colocado e instalado *ante* un sujeto. De esta manera el hombre que dice *yo*, el *ego* con la certeza de sí, se asegura el dominio técnico sobre la totalidad de lo que es. El re- de la *repraesentatio* también expresa el movimiento que da razón de una cosa cuya presencia se *encuentra de nuevo* al *hacerla* presente,

conduciéndola al sujeto de la representación, al yo que conoce. Sería necesario, si bien en la presente ocasión resulta imposible, reconstruir el trabajo del lenguaje de Heidegger (entre *begegnen*, *entgegen*, *Gegenstand*, *Gegenwart* por un lado y *Stellen*, *Vorstellen*, *Zustellen* por el otro[4]). Esta relación de representación –que, en toda su extensión, no es tan sólo una relación de conocimien-

4. Un sólo ejemplo: "Rationem reddere heißt: den Grund zurückgeben. Weshalb zurück und wohin zurück? Weil es sich in den Beweisgängen, allgemein gesprochen im Erkennen um das *Vor*-stellen der *Gegen*stände handelt, kommt dieses zurück ins Spiel. Die lateinische Sprache der Philosophie sagt es deutlicher: das Vorstellen ist repraesentatio. Das Begegnende wird auf das vorstellende Ich zu auf es zurück und ihm entgegen praesentiert, in eine Gegenwart gestell. Gemäß dem principium reddendae rationis muß das Vorstellen, wenn es ein erkennendes sein soll, den Grund des Begegnenden auf das Vorstellen zu und d.h. ihm zurückgeben (reddere). Im erkennenden Vorstellen wird dem erkennenden Ich der Grund zu-gestellt. Dies verlangt das principium rationis. Der Satz vom Grund ist darum für Leibniz der Grundsatz des zuzustellenden Grundes" (*Der Satz vom Grund*, cit. pág. 45). ¿Qué podría resistirle a este orden de las épocas y, por lo tanto, a toda la teoría heideggeriana de la epocalización? Tal vez, por ejemplo, una afirmación de la razón (si se prefiere: un racionalismo) que al mismo tiempo (¿pero de qué tiempo se trata?) 1. no se doblegue ante el principio de razón en su formulación leibniziana, inseparable del finalismo, del predominio absoluto de la causa final; 2. no determine la substancia como sujeto; 3. proponga una determinación no representativa de la idea. Acabo de nombrar a Spinoza: Heidegger no habla de él casi nunca, si

to– tiene que ser fundada, asegurada y resguardada: esto es lo que nos dice el principio de razón, el *Satz vom Grund*. De esta manera se le garantiza a la representación, al *Vorstellen*, un dominio en la relación con el ob-jeto, es decir, con el ente que se encuentra *ante* un sujeto que dice "yo" y se asegura de su existencia actual. Pero el dominio del estar-ante no se reduce al de la vista o al de la *theoria*, ni siquiera a una *metáfora* de la dimensión óptica, así sea escleroftálmica. Heidegger enuncia en este libro todas sus reservas sobre los presupuestos de semejantes interpretaciones de carácter retórico. Aquí la decisión no es entre la vista y la no-vista sino más bien entre dos pensamientos de la vista y de la luz, así como entre dos pensamientos del escuchar y de la voz. Pero es verdad que una caricatura del hombre de la representación, en el sentido heideggeriano, le atribuiría con facilidad ojos duros, permanentemente abiertos sobre una naturaleza para dominar y, si fuese necesario, para agredir, teniéndola ante sí o abalanzándose sobre ella como un ave rapaz. El principio de razón no instaura su reino sino en la medida en que la cuestión abismal del ser que se oculta en él permanece disimulada, y con ella la cuestión misma del fundamento, del fundamento como *gründen* (fundar), *Bodennehmen* (fundar o radicar), como *begründen* (motivar, justificar, autorizar) y, sobre todo, como *stiften* (erigir, instituir: sentido al que Heidegger le atribuye la precedencia[5]).

---

lo hace es en forma rápida y, por lo que sé, nunca se refiere a él desde este punto de vista y en este contexto.

5. *Vom Wesen des Grundes*, en *Wegmarken*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1967/1978, págs. 60-1 (162-3).

2. Ahora bien, esa institución de la tecno-ciencia moderna que es la *Stiftung* universitaria está construida, al mismo tiempo, sobre el principio de razón y sobre lo que en éste permanece disimulado. En dos pasajes para nosotros muy significativos, Heidegger afirma, a manera de inciso, que la Universidad moderna está "fundada" (*gegründet*)[6], "construida" (*gebaut*) sobre el principio de razón, que "reposa" (*ruht*)[7] sobre éste. Pero si la Universidad de hoy, lugar de la ciencia moderna, "se funda en la tesis del fundamento" (*gründet auf dem Satz vom Grund*), el principio de razón no se encuentra por ningún lado, y en ningún lugar se halla pensado, interrogado e investigado en su proveniencia. En ninguna parte, en la Universidad en cuanto tal, nos preguntamos por la procedencia de este llamado (*Anspruch*), por el origen de esta exigencia de fundamento, por la razón que hay que proporcionar, restituir o entregar: "Woher spricht dieser Anspruch des Grundes auf seine Zustellung?"[8].

6. "Y sin embargo, sin este principio grande y potente no habría ninguna ciencia moderna, así como sin semejante conciencia no existiría la Universidad actual. También ésta se funda, en efecto, en la tesis del fundamento (*Diese gründet auf dem Satz vom Grunden*). ¿Cómo es posible que nos representemos algo semejante (*Wie sollen wir uns dies vorstellen*): la Universidad fundada (*gründet*) en una tesis (en una proposición, *auf einem Satz*)? ¿Podemos atrevernos a afirmar una cosa semejante (*Dürfen wir eine solche Behauptung wagen*)?" (*Der Satz vom Grund, ibíd.*, Dritte Stunde, pág. 49).

7. [*Ibíd.*, pág. 56.]

8. [*Ibíd.*, pág. 57.]

Esta disimulación del origen en lo impensado no afecta el desarrollo de la Universidad moderna, por el contrario. En cierto modo Heidegger elogia, si bien en forma incidental, la Universidad moderna: el progreso de las ciencias, la interdisciplinariedad militante, el rigor discursivo, etc. Pero todo se desarrolla sobre un abismo, sobre una *gorge*, es decir, sobre un fundamento cuyo fundamento mismo permanece invisible e impensado.

A estas alturas de mi discurso, en lugar de ocuparlos a ustedes con un estudio micrológico de este texto de Heidegger (*Der Satz vom Grund*) o de los textos anteriores sobre la Universidad (especialmente la prolusión de 1929, *Was ist Metaphysik?*, o el Discurso de Rectorado de 1933, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*) –estudio que ya intento en otro lugar, en París, y del cual nos ocuparemos aquí mismo en los seminarios que seguirán a esta conferencia–; en lugar de meditar cerca del abismo, si bien desde un puente protegido por *barriers*, prefiero regresar a la concreta actualidad de los problemas que nos acosan en la Universidad.

El esquema del fundamento y la dimensión de lo fundamental se imponen en el espacio de la Universidad por varias razones, ya se trate de su razón de ser en general, de sus misiones específicas o de la política de la enseñanza y de la investigación. Cada vez está en juego el principio de razón como principio de fundamento, de fundación o de institución. Actualmente se está desarrollando un gran debate sobre la política de la investigación y de la enseñanza y sobre el papel que la Universidad debe desempeñar, sobre su centralidad o marginalidad, progreso o decadencia, colaboración o independencia respecto de otras instituciones de in-

vestigación a veces consideradas más adecuadas para determinados fines. Este debate a menudo se presenta en términos análogos –no digo idénticos– en todos los países fuertemente industrializados, independientemente del régimen político e incluso del papel tradicional del Estado en este ámbito (y es sabido que también hay grandes diferencias, a este respecto, entre las democracias occidentales). En los llamados países "en vías de desarrollo" el problema se plantea según modelos seguramente diferentes pero en todo caso inseparables de los anteriores. Esta problemática ya no se reduce necesariamente, y a veces no se reduce en lo más mínimo, a una cuestión política centrada en el Estado, sino que se refiere a complejos industrial-militares interestatales o a redes técnico-económicas o, incluso, técnico-militares de carácter inter o transestatal. En Francia este debate se desarrolla, desde hace cierto tiempo, alrededor de lo que se denomina la "finalización" de la investigación. Una investigación "finalizada" se programa de manera autoritaria y está orientada y organizada *en vista* de su utilización (Aristóteles diría en vista de *ta chreia*), ya se trate de técnica, de economía, de medicina, de psicosociología o de potencia militar, y, de hecho, de todo ello al mismo tiempo. Seguramente este problema es más agudo en aquellos países en los cuales la política de la investigación depende directamente de estructuras estatales o "nacionalizadas", pero me parece que en todas las sociedades industriales de tecnología avanzada las condiciones tienden, con velocidad creciente, hacia la homogeneidad. Se habla de investigación "finalizada" allí donde no hace mucho se hablaba de "aplicación" –como en el texto de Peirce. Pues se sabe cada vez mejor que, aun sin ser inmediatamente aplicada o aplicable, una investigación

puede ser rentable, utilizable y finalizable en forma más o menos diferida. Y no se trata sólo de lo que una vez se llamaban las "recaídas" técnico-económicas, médicas o militares de la investigación pura. Las peripecias, los aplazamientos y las conexiones de la finalización, como sus giros aleatorios, son más intrincados que nunca. Por ello siempre se intenta tenerlos en cuenta e integrarlos en el cálculo racional de la programación. Se prefiere "finalizar" a "aplicar" porque la palabra es menos "utilitaria" y permite que se inscriban finalidades nobles en el programa.

Ahora, ¿qué es lo que, sobre todo en Francia, se contrapone a este concepto de investigación finalizada? El concepto de investigación "fundamental": investigación desinteresada en vista de aquello que no está previamente destinado a una finalidad utilitaria. Se piensa en la matemática pura, la física teórica y la filosofía (especialmente la metafísica y la ontología) como disciplinas fundamentales independientes del poder, no susceptibles de programación por parte de instituciones estatales o por parte de la sociedad civil o del capital, encubierto por el Estado: la única preocupación de la investigación fundamental consistiría en el conocimiento, en la verdad, en el ejercicio desinteresado de la razón, bajo la exclusiva autoridad del principio de razón.

Sin embargo se sabe cada vez mejor aquello que siempre ha sido cierto, es decir, que la contraposición entre fundamental y finalizado tiene una pertinencia real pero limitada. En realidad es difícil mantenerla, tanto desde el punto de vista conceptual como en la práctica concreta, especialmente en los modernos campos de las ciencias formales, de la física teórica, de la astrofísica (excelente ejemplo, éste, de una ciencia que se vuelve

útil tras haber sido por largo tiempo el paradigma de la contemplación desinteresada), de la química, de la biología molecular, etc. En cada uno de estos campos, cada vez menos separables, las cuestiones de la llamada filosofía fundamental ya no tienen simplemente la forma de cuestiones abstractas, a veces epistemológicas y planteadas a posteriori, sino que actúan directamente desde el interior de la investigación científica en formas sumamente diferentes. Ya no es posible distinguir entre lo tecnológico por una parte y lo teórico, lo científico y lo racional por la otra. La palabra "tecno-ciencia" se impone, y ello confirma que hay una verdadera afinidad esencial entre el saber objetivo, el principio de razón y cierta determinación metafísica de la relación con la verdad. Ya no es posible –al fin y al cabo esto es lo que Heidegger recuerda e invita a pensar– disociar el principio de razón de la idea misma de la técnica, en el régimen de modernidad de éstos. Ya no es posible mantener el límite que Kant, por ejemplo, aún intentaba trazar entre el esquema "técnico" y el esquema "arquitectónico" en la organización sistemática del saber, que a su vez tenía que fundamentar la organización sistemática de la Universidad. La arquitectónica es el arte de los sistemas: "Bajo el gobierno de la razón nuestros conocimientos en general –dice Kant– no pueden formar una rapsodia sino que deben constituir un sistema en el cual sólo ellos pueden sostener y promover los fines esenciales de aquélla" (*La arquitectónica de la razón pura*, en la *Crítica de la razón pura*). Kant le contrapone a esta unidad racional pura de la arquitectónica el esquema de la unidad técnica que se orienta empíricamente, siguiendo perspectivas y fines accidentales, no esenciales. Kant quiere definir un límite entre dos

finalidades: los fines esenciales y nobles de la razón, que dan lugar a una ciencia fundamental, y los fines accidentales o empíricos, cuyo sistema no puede organizarse sino de acuerdo con esquemas y necesidades técnicas.

Hoy en día en la finalización de la investigación es imposible –y discúlpenme si recuerdo algo tan obvio– distinguir estas finalidades. Es imposible, por ejemplo, distinguir entre programas que se quisiera considerar como "nobles" o hasta técnicamente productivos para la humanidad y programas que podrían ser destructivos. No se trata de una novedad, pero la llamada investigación científica fundamental nunca había estado tan comprometida con finalidades relacionadas con lo militar. La esencia de lo militar, los límites del campo de la tecnología militar y la compatibilidad específica de sus programas ya no se pueden definir. Cuando se afirma que en el mundo se gastan dos millones de dólares por minuto en armamentos supongo que se contabiliza tan sólo la fabricación de las armas. Pero la inversión militar no se detiene aquí, pues la potencia militar, incluso policial, y más en general toda la organización (defensiva u ofensiva) de la seguridad no se vale tan sólo de las "recaídas" de la investigación fundamental. En las sociedades de tecnología avanzada puede llegar a programar, dirigir, comandar y financiar –directa o indirectamente, por vías estatales o no estatales– las investigaciones de avanzada al parecer menos "finalizadas". Esto es evidente en el ámbito de la física, de la biología, de la medicina, de la biotecnología, de la bioinformática, de la información y de las telecomunicaciones. Es suficiente nombrar las telecomunicaciones y la información para constatar las dimensiones de este hecho: la finalización de la investigación carece de límites, todo actúa "en vista" de

una seguridad técnica e instrumental. Los programas de investigación al servicio de la guerra y de la seguridad nacional e internacional tienen que ver con el campo entero de la información, con el almacenamiento del saber, el funcionamiento y por tanto la esencia del lenguaje, con todos los sistemas semióticos, con la traducción, la codificación y la decodificación, los juegos de presencia y ausencia, la hermenéutica, la semántica, la lingüística estructural y generativa, la pragmática y la retórica. Acumulo todas estas disciplinas en forma intencionalmente desordenada, y agregaré aún la literatura, la poesía, las artes y la ficción en general: la teoría de la cual constituyen los objetos puede resultar útil tanto en una guerra ideológica como con el fin de estudiar las variables en las frecuentes perversiones de la función referencial. Todo ello puede ser útil en la estrategia de la información, en la teoría de las órdenes, en la sofisticada pragmática militar de los enunciados legales: ¿cuáles signos permiten reconocer, por ejemplo, que un enunciado vale como orden en la nueva tecnología de las telecomunicaciones? ¿Cómo se pueden controlar los nuevos recursos de la simulación y del simulacro? De la misma manera es posible utilizar fácilmente la formalización teórica de la sociología, de la psicología y hasta del psicoanálisis para refinar lo que durante la guerras de Indochina y de Argelia se denominaban los poderes de la "acción psicológica", que se alternaba con la tortura. Por lo tanto el presupuesto militar que disponga de los medios suficientes estará interesado en invertir, en vista de beneficios diferidos, en cualquier cosa: en la teoría científica llamada fundamental, en *humanities*, teoría literaria y filosofía. El departamento de filosofía –que comprendía todo aquello que según

Kant, durante la búsqueda de la verdad debía permanecer por fuera del alcance de toda utilización y de las disposiciones de cualquier poder– ya no puede pretender semejante autonomía: todo lo que en él se hace puede llegar a servir. Y si sus resultados y su producción parecen inútiles no deja de ser útil para ocupar a los maestros del discurso, a los profesionales de la retórica, de la lógica y de la filosofía, que de lo contrario ocuparían su energía en otro campo. Por otra parte, en determinadas circunstancias puede representar un premio ideológico de lujo y gratuidad para una sociedad que, dentro de ciertos límites, está en condiciones de pagarse *incluso* esto. Siempre es posible, teniendo en cuenta sus consecuencias aleatorias, esperarse un beneficio al final de una investigación aparentemente inútil, por ejemplo de filosofía o de *humanities*. La historia de las ciencias incita a integrar este margen aleatorio en el cálculo centralizado de una investigación. Sólo entonces se pueden graduar los medios acordados, el volumen de apoyo y la distribución de los créditos. El poder estatal o las fuerzas que representa ya no necesitan, sobre todo en Occidente, prohibir las investigaciones o censurar los discursos. Es suficiente limitar los medios, los instrumentos de producción, de transmisión y de difusión. La máquina de esta nueva "censura" en sentido lato es omnipresente y mucho más compleja que, por ejemplo, en tiempos de Kant, cuando toda la problemática y la topología de la Universidad se organizaban en función del ejercicio de la censura regia. Hoy en día, en las democracias occidentales, este tipo de censura ha desaparecido casi por completo. Las limitaciones que constituyen una interdicción pasan por múltiples caminos descentralizados y difícilmente organizables en un

sistema. La imposibilidad de pronunciar un discurso, la no habilitación de una investigación, la ilegitimidad de una enseñanza se declaran con actos de evaluación cuyo estudio me parece indispensable para el ejercicio y la dignidad de la responsabilidad académica. En la Universidad misma hay poderes aparentemente extra-universitarios (editores, fundaciones, *mass media*) que intervienen en forma cada vez más determinante. Los editores universitarios, especialmente en los Estados Unidos, desempeñan un papel de intermediarios que implica las más graves responsabilidades, pues en realidad los criterios científicos, representados por los miembros de la corporación universitaria, terminan conjugándose con muchas otras finalidades. Cuando el margen aleatorio tiene que reducirse las restricciones del crédito afectan las disciplinas inmediatamente menos rentables, lo cual genera, al interior de la profesión, efectos de todo tipo, algunos de los cuales pierden toda conexión con esta causalidad, a su vez siempre excesivamente condicionada. La determinación de este margen aleatorio depende de la situación técnico-económica de una sociedad en su relación con el conjunto del panorama mundial. En los Estados Unidos, por ejemplo (y no se trata de un ejemplo entre otros), se sabe que hay programas militares, especialmente de la marina, que pueden sostener en forma muy racional investigaciones lingüísticas, semióticas o antropológicas que implican la historia y la literatura, la hermenéutica y el derecho, las ciencias políticas y el psicoanálisis, para no hablar de la reglamentación tributaria que hace posible sostener ciertas plusvalías, por medio de fundaciones privadas (limitándonos a una de las formas posibles),

investigaciones o creaciones aparentemente o inmediatamente no rentables.

El concepto de información o de informatización constituye el factor más general: hace posible la integración de lo fundamental con lo finalizado o de lo racional con lo técnico, atestiguando así la inextricable relación originaria entre la metafísica y la técnica, y no le es extraño el valor de la "forma", ni lo que, en la forma, conserva el *ver* y el *hacer*, teniendo que ver con *ver* y con *hacer* –pero dejemos de lado este punto tan complicado. En *Der Satz vom Grund* Heidegger sitúa el concepto de *Information* (entendido y pronunciado a la inglesa, como dice cuando pone al mismo nivel a los Estados Unidos y a Rusia, estos dos continentes simétricos y homogéneos de la metafísica *como* técnica) en una relación de dependencia respecto del principio de razón como principio de calculabilidad integral. El principio de incertidumbre (y habría dicho otro tanto de cierta interpretación de lo indecidible) también se sigue moviendo al interior de la problemática de la representación y de la relación sujeto-objeto. Heidegger llama esta era la era atómica y cita un libro de divulgación, *Viviremos gracias a los átomos*, con un prefacio de Otto Han, premio Nobel y físico "fundamentalista", y de Franz Joseph Strauss, entonces ministro de Defensa. La información asegura el aseguramiento del cálculo y el cálculo del aseguramiento. En ello se reconoce la época del principio de razón: Heidegger recuerda que Leibniz pasa por haber inventado con ello el seguro de vida, y afirma que el principio de razón domina, en forma de información (*in der Gestalt der Information*), todas nuestras representaciones (*Vorstellen*) y determina una épo-

ca en la cual todo depende de la consigna de la energía atómica. Consigna es, en alemán, *Zustellung*, palabra que sirve también, recuerda el propio Heidegger, para la entrega del correo, y que pertenece a la cadena del *Gestell*, al recogimiento del *Stellen* (*Vorstellen*, *Nachstellen*, *Zustellen*, *Sicherstellen*) que caracteriza la modernidad técnica. La información es el almacenamiento, la archivación y la comunicación más económica, más rápida y más clara (unívoca, *eindeutig*) de las noticias. Tiene que informarle al hombre la puesta a salvo (*Sicherstellung*) de lo que responde a sus necesidades: *ta chreia*, dice Aristóteles. La tecnología de los computadores, de los bancos de datos, de las inteligencias artificiales, de las máquinas para traducir se construye sobre esta determinación instrumental de un lenguaje calculable. La información no informa sólo entregando un contenido informativo sino que da forma, *in-formiert*, *formiert zugleich*. Instala al hombre en una forma que le permite asegurar su dominio en la tierra y más allá de la tierra. Todo ello debe ser pensado como efecto del principio de razón o, más exactamente, de la interpretación dominante de este principio, de la acentuación que hacemos de su llamado cuando lo escuchamos[9]. Pero ya he dicho que en esta ocasión no es posible tocar la cuestión del acento. No es éste mi propósito.

¿Pero entonces cuál es mi propósito? ¿Cuál era mi objetivo al presentar las cosas de esta manera? Pensaba, ante todo, en la necesidad de despertar o establecer la responsabilidad, en la Universidad o ante la Universidad, se haga o no parte de ella.

9. [Véase *Der Satz vom Grund*; *ibíd*., págs. 198-203.]

Al analizar hoy en día el valor informativo e instrumental del lenguaje no se puede evitar llegar al extremo mismo del principio de razón interpretado de esta manera. Puede analizarse en una u otra disciplina, pero si, por ejemplo, se empieza por ocuparse de la estructura del simulacro y de la ficción literaria, del valor poético y no informativo del lenguaje, del efecto de indecidibilidad, etc., se ocupa también de posibilidades que surgen al extremo de la autoridad y del poder del principio de razón. Puede intentar definir nuevas responsabilidades ante la total sujeción de la Universidad a la tecnología informática: es evidente que no se trata de rechazar tales tecnologías; como tampoco de darle crédito, con demasiada prisa y en forma simplificadora, a la contraposición entre la dimensión instrumental y algún tipo de origen preinstrumental ("auténtico" y propiamente poético) del lenguaje. En otras oportunidades, ha pasado mucho tiempo, he intentado mostrar que esta contraposición, por lo que se refiere a su pertinencia, es muy limitante y que, por lo tanto, tal vez persiste en la interrogación heideggeriana. No hay nada que sea anterior, en forma absoluta, a la instrumentalización técnica: no se trata, por lo tanto, de contraponerle a tal instrumentalización algún tipo de irracionalismo oscurantista. Al igual que el nihilismo, el irracionalismo es una posición simétrica y, por ende, dependiente del principio de razón. Hay indicios sumamente precisos de que el tema de la extravagancia como *irracionalismo* es del mismo período en que se formula el principio de razón: Leibniz lo denuncia en los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Plantear estas nuevas cuestiones puede ser útil para proteger algo de la filosofía y de las *humanities* que desde siempre se

resiste a la reducción tecnológica; como también para preservar el recuerdo de lo que es muy anterior y está mucho más oculto que el principio de razón. Pero a menudo la actitud que intento promover aquí es advertida, por ciertos defensores de las *humanities* o de las ciencias positivas, como una amenaza. Es interpretada de esta manera por la mayor parte de quienes nunca han intentado comprender la historia y la normatividad de su propia institución, así como la deontología de su propia profesión: no quieren saber cómo se ha constituido su disciplina, especialmente en su forma profesional moderna, desde el principio del siglo XIX y bajo los auspicios del principio de razón. Porque la verdad es que pueden darse efectos oscurantistas y nihilistas del principio de razón: efectos que es posible percibir en todas partes, tanto en Europa como en los Estados Unidos, en quienes creen defender la filosofía, la literatura y las *humanities* de estas nuevas formas de interrogación que constituyen una nueva relación con el lenguaje y con la tradición, una nueva *afirmación* y una nueva manera de asumirse las propias responsabilidades. Se entiende con facilidad qué se proponen el oscurantismo y el nihilismo cuando grandes profesores o representantes de instituciones prestigiosas pierden toda medida y control; entonces olvidan las reglas que pretenden defender en su trabajo y empiezan a injuriar y a decir cualquier cosa a propósito de textos que evidentemente ni siquiera han abierto o de los cuales saben sólo por intermedio de ese mal periodismo que en otras circunstancias despreciarían[10].

10. Me limito a citar, entre muchos otros, dos artículos recientes que poseen por lo menos un rasgo en común: quienes

Se puede hablar de la nueva responsabilidad a la que me refiero únicamente apelándose a ella. Se trata de la responsabilidad de una comunidad de pensamiento para la cual la frontera entre investigación fundamental e investigación finalizada ya no está definida, o por lo menos no lo está en los mismos términos de antes. Y la denomino comunidad de pensamiento, en sentido lato (*at large*), y no de investigación, de ciencia o de filosofía,

---

los firman representan el vértice de dos instituciones cuyo poder e influencia sería inútil recordar. Se trata de *The Crisis in English Studies*, de Walter Jackson Bate, Kingsley Porter University Professor de Harvard (*Harvard Magazine*, septiembre-octubre de 1982) y de *The Shattered Humanities*, de William J. Bennet, Chairman of the National Endowment for the Humanities (*The Wall Street Journal*, diciembre 31 de 1982). El segundo, encargado de la instrucción durante la administración Reagan, es llevado por su ignorancia y su rabia a escribir, por ejemplo, lo siguiente: "Un movimiento popular en la crítica literaria denominado 'deconstruccionismo' llega a negar incluso que haya textos. Si no hay textos tampoco hay grandes textos, y no hay razón para leer". Y también el primero parece sumamente nervioso, por así decirlo, cuando se refiere a la deconstrucción, cosa para nada casual. Como nota Paul de Man en un ensayo estupendo (*The Return to Philology*, en el *Times Literary Supplement*, diciembre 10 de 1982: *Professing Literature, A Symposium on the Study of English*), el profesor Bate "esta vez ha limitado sus fuentes de información a la revista *Newsweek* [...]. Lo que queda es una cuestión de aplicación de las leyes y no un debate crítico. Hay que sentirse verdaderamente amenazados para volverse tan agresivamente defensivos".

pues estos valores generalmente se encuentran sometidos a la autoridad no interrogada del principio de razón. Ahora bien, la razón es tan sólo una especie de pensamiento, lo cual no quiere decir que el pensamiento sea "irracional". Esta comunidad interroga la esencia de la razón y del principio de razón, los valores de "fundamento", de "principio", de "radicalidad", de la *archè* en general e intenta sacar todas las consecuencias posibles de tal interrogación. No es seguro que un pensamiento de este tipo pueda reunir una comunidad o fundar una institución en el sentido tradicional de estos términos. También tiene que revisar lo que se denomina comunidad e institución. Y tiene que descubrir, se trata de una tarea infinita, todas las astucias de la razón finalizadora, los recorridos a través de los cuales una investigación al parecer desinteresada puede terminar siendo apropiada y controlada, indirectamente, por programas de todo tipo. Esto no significa que la finalización sea en sí misma digna de rechazo y que se deba combatir, por el contrario: sostengo, más bien, la necesidad de una nueva formación que prepare para nuevos análisis que permitan evaluar estas finalidades y escoger, cuando sea posible, entre ellas.

El año pasado el gobierno francés nos pidió, a algunos colegas y a mí, una Relación en vista de la creación de un Colegio Internacional de Filosofía. En esta Relación insistí para que se subraye la dimensión de lo que en este contexto llamo el "pensamiento", y que no se reduce ni a la técnica ni a la ciencia ni a la filosofía. Este Colegio internacional no podría ser sólo un Colegio de filosofía, sino que tendría que ser un lugar en el cual interrogarse *sobre* la filosofía. No podría estar abierto tan sólo a investigaciones que hoy no encuen-

tran una legitimación o que reciben un impulso insuficiente en las instituciones francesas o extranjeras, algunas de las cuales podrían considerarse investigaciones "fundamentales". Se trata de acceder a un nivel ulterior: tendrían que considerarse legítimos trabajos sobre la cuestión de lo fundamental, sobre su contraposición a la finalización y sobre las astucias de la finalización en todas sus dimensiones. Al igual que el seminario del cual he hablado, la Relación enfrenta las consecuencias políticas, éticas y jurídicas de una empresa de este tipo. De ello no podría hablar aquí sin ocuparlos por largo tiempo.

Estas nuevas responsabilidades no pueden ser tan sólo académicas. Si es tan difícil asumirlas, si son tan precarias y están tan amenazadas depende del hecho de que simultáneamente tienen que conservar la memoria viva de una tradición y abrirse a lo que va más allá de un programa, es decir, a lo que se denomina el porvenir. Los discursos, las obras y las posiciones inspiradas por tales responsabilidades acerca de la institución de la ciencia y de la investigación ya no dependen sólo de la sociología del conocimiento o de la politología. Sin duda tales disciplinas son sumamente útiles y yo sería el último en quererlas descalificar. Pero cualquiera que sea su aparato conceptual, su axiomática y su metodología (marxista o neomarxista, weberiana o neoweberiana, mannheimiana, ni lo uno ni lo otro o un poco de todo ello) semejantes disciplinas nunca tocan lo que en ellas sigue reposando sobre el principio de razón y por lo tanto sobre el fundamento esencial de la Universidad moderna. Éstas no interrogan nunca la normatividad científica, empezando por el valor de la objetividad y de la objetivación que regula y autoriza sus discursos. Es así

como estas sociologías de la institución, independientemente de su valor científico, que puede ser grande, permanecen en la dimensión intrauniversitaria, controladas por normas profundas e incluso por los programas del ámbito que pretenden analizar. Esto se puede reconocer, entre otras, en la retórica, en los ritos, en las formas de presentación y de demostración que se sigue respetando. Me atrevo a decir que los discursos del marxismo y del psicoanálisis, incluidos los de Marx y Freud, *en cuanto* sometidos a la normatividad de un proyecto de práctica científica y del principio de razón, son intrauniversitarios y, en todo caso, homogéneos con el discurso que en última instancia domina la Universidad. El hecho de que a veces sean pronunciados por no universitarios de profesión no cambia en forma alguna lo esencial. Ello explica, en cierta medida, por qué muchos de estos discursos, aún cuando pretenden ser revolucionarios, no inquietan a las fuerzas más conservadoras de la Universidad. Así sean entendidos, lo que importa es que no amenacen la axiomática y la deontología fundamental de la institución, su retórica, sus ritos y sus procedimientos. El paisaje académico los acoge fácilmente en su economía y en su ecología; mientras que acoge con temor o incluso excluye aquellos discursos que plantean preguntas que corresponden al nivel del fundamento y del no-fundamento universitario, aquellos que a veces le dirigen las mismas preguntas al marxismo, al psicoanálisis, a las ciencias, a la filosofía y a las *humanities*. No se trata tan sólo de *formular* las preguntas sometiéndose, como hago ahora, al principio de razón, sino de prepararse para transformar de manera coherente las formas de escritura, la escena pedagógica, los procedimientos de interlocución, la relación con las

lenguas, con las demás disciplinas, con la institución en general, con su exterior y con su interior. No me parece que quienes se aventuran por este camino necesiten oponerse al principio de razón ni ceder a ningún "irracionalismo". Pueden seguir asumiendo *internamente*, junto con la memoria y la tradición de la Universidad, el imperativo de la competencia y del rigor profesional. Hay, aquí, un doble gesto, un doble postulado: asegurar la competencia profesional y la tradición más seria de la Universidad a pesar de ir lo más lejos posible, tanto teórica como prácticamente, en el pensamiento abismal de lo que funda la Universidad, en el pensamiento simultáneo de todo el paisaje "cornelliano": el campus sobre las alturas, el puente y, si fuere necesario, el cierre al borde del abismo –y el abismo. Parece imposible situar este doble gesto, y por ello resulta insoportable para ciertos universitarios de todos los países que se unen para impedirlo o censurarlo por todos los medios, denunciando simultáneamente el "profesionalismo" y el "antiprofesionalismo" de quienes llaman a estas nuevas responsabilidades.

No pienso aventurarme en el debate sobre el "profesionalismo" que se está desarrollando en este país. Sus rasgos son, hasta cierto punto, característicos de la Universidad americana. Quiero concluir refiriéndome a la cuestión general de la "profesión". Trataré de poner en guardia contra otra actitud precipitada, aún corriendo el riesgo de contradecir lo que he apenas expuesto. Puesto que la responsabilidad que intento precisar no puede ser simple sino que implica lugares múltiples, una tópica diferenciada, postulados móviles y una especie de ritmo estratégico. Como ya lo he dicho, hablaré sólo de cierto tipo de ritmo, por ejemplo el de parpadear, y no

haré otra cosa que oponerle un riesgo a otro riesgo, el cierre al abismo, el abismo al cierre, el uno contra el otro y el uno bajo el otro.

Más allá de la finalidad técnica e incluso más allá de la contraposición entre finalidad técnica y principio de razón suficiente, más allá de la afinidad entre técnica y metafísica, aquello que he llamado "pensamiento" corre el riesgo (pero creo que se trata de un riesgo inevitable: del riesgo mismo del porvenir) de ser reabsorbido por fuerzas socio-políticas que en determinadas situaciones pueden obtener de él una contrapartida. En efecto, este "pensamiento" no puede producirse por fuera de ciertas condiciones históricas, técnico-económicas, político-institucionales y lingüísticas. Por tal motivo un análisis estratégico realmente cuidadoso tiene que esforzarse por prevenir esta reabsorción. Precisamente a este análisis le plantearía ciertas cuestiones sobre la "política" del pensamiento heideggeriano, especialmente anterior a *Der Satz vom Grund*, por ejemplo en los dos Discursos inaugurales de 1929 y de 1933.

Aquí nos limitaremos a la doble cuestión de la "profesión": 1. ¿La misión esencial de la Universidad consiste en producir una competencia profesional, a veces extrauniversitaria? 2. ¿La Universidad en cuanto tal tiene que garantizar, de por sí, la reproducción, y definir las condiciones, de la competencia profesional, formando a los profesores en la pedagogía y en la investigación, dentro del respeto de cierto código? Se puede responder afirmativamente a la segunda pregunta sin hacer lo mismo con la primera, e intentar mantener las formas y los valores profesionales intrauniversitarios por fuera del mercado y de las finalidades del trabajo social *por fuera de la Universidad*. La nueva responsabilidad del

"pensamiento" de la cual hablamos no puede dejar de estar acompañada, por lo menos, por una actitud de reserva, incluso de rechazo, respecto de la profesionalización de la Universidad en estos dos sentidos, y especialmente en el primero, que coordina la vida universitaria y la oferta y demanda del mercado del trabajo, regulándose según un ideal de competencia completamente técnica. Por lo menos en esta medida semejante "pensamiento" puede producir el efecto de reproducir una política del saber sumamente tradicional. Y este efecto puede corresponder al ejercicio del poder técnico-político por parte de una jerarquía social. No estoy diciendo que semejante "pensamiento" se identifica con esa política, y que por lo tanto hay que abstenerse de él; digo que en ciertas condiciones puede terminar sirviéndola, y entonces todo vuelve a consistir en el análisis de estas condiciones. En la modernidad Kant, Schelling, Nietzsche, Heidegger y muchos otros han afirmado sin ambigüedades que lo esencial de la responsabilidad académica no debe ser la formación profesional (y según Kant el núcleo puro de la autonomía académica, la esencia de la Universidad reside en la Facultad de filosofía). ¿Acaso esta afirmación no repite la profunda evaluación política y jerarquizadora de la Metafísica, quiero decir de la *Metafísica* de Aristóteles? Un poco más adelante del pasaje que he leído al principio (981b y sigs.) asistimos a la definición de una jerarquía teorético-política: en la cima se encuentra el saber teorético, pues no se obtiene en vista de alguna utilidad; quien posee este saber, que siempre es un saber de las causas y del principio, es el jefe o *architekton* de una sociedad de trabajo, por encima del trabajador manual (*cheirotechnes*), quien actúa sin saber, de la misma manera que el fuego arde. Ahora

bien, este jefe teórico, este conocedor de las causas que no necesita la habilidad práctica es fundamentalmente un *enseñante*. Además de conocer las causas y de poseer la razón o el *logos* (*to logon echein*) se reconoce por el siguiente signo (*semeion*): por la "capacidad de enseñar" (*to dynasthai didaschein*). Es decir, que al mismo tiempo enseña y dirige, conduce, organiza el trabajo empírico de la mano de obra. El teórico-enseñante, el "arquitecto" es un jefe porque está del lado de la *archè*, del comienzo y del comando; comanda –es el primero o príncipe– porque conoce las causas y los principios, el "por qué" y por tanto el "en vista de qué" de las cosas. Responde, *ante litteram* y antes que los demás, al principio de razón que es el principio primero, el principio de los principios. Por ello no tiene que recibir órdenes sino que es él quien ordena, prescribe, hace la ley (982a 18). Es natural que esta ciencia superior, con el poder que confiere precisamente en virtud de su inutilidad, se desarrolle en lugares (*topoi*) en los cuales es posible el ocio: Aristóteles nota precisamente que el arte de la matemática se desarrolla en Egipto gracias al ocio del que disfrutaba la casta sacerdotal (*to ton iereon ethnos*), el pueblo de los sacerdotes.

Al hablar de la Universidad, ya sea premoderna o moderna, Kant, Schelling, Nietzsche y Heidegger no dicen exactamente lo mismo que Aristóteles y no dicen, entre sí, la misma cosa. Sin embargo dicen también la misma cosa. Kant, no obstante admita el modelo industrial de la división del trabajo en la Universidad, coloca la llamada facultad "interna", la facultad de filosofía –lugar del saber racional puro, lugar en el cual la verdad se dice sin restricciones y sin la preocupación de la "utilidad" y en el cual se reunen el sentido mismo y la

autonomía de la Universidad– *por encima y por fuera de la formación profesional*: el esquema arquitectónico de la razón pura se halla por encima y por fuera del esquema técnico. En *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* Nietzsche condena la división del trabajo en las ciencias, la cultura utilitaria y periodística al servicio del Estado y las finalidades profesionales de la Universidad. Mientras más se *hace* (*tut*) en el ámbito de la formación más hay que pensar (*denken*). Y siempre en la primera Conferencia sostiene: "Man muß nicht nur Standpunkte, sondern auch Gedanken haben!" (¡No se deben tener sólo puntos de vista, sino también pensamientos!). Heidegger, por su parte, deplora en 1929 [*¿Qué es la metafísica?*] la organización completamente técnica de la Universidad y su especialización en compartimientos cerrados. Y en el *Discurso de Rectorado*, en el mismo momento en que se refiere a los tres servicios (*Arbeitsdienst*, *Wehrdienst*, *Wissendienst*, servicio del trabajo, servicio militar, servicio del saber) y recuerda que son del mismo rango e igualmente originarios (tras haber recordado que la *theoria* es para los griegos la forma más elevada de la *praxis* y el modo por excelencia de la *energheia*), condena sin embargo con vigor la separación entre las disciplinas y el "adiestramiento exterior en vista del oficio", "cosa ociosa e inauténtica" (*Das Müßige und Unechte äußerlicher Berufsabrichtung*).

Al intentar liberar la Universidad de los programas "útiles" y de las finalidades profesionales siempre es posible, aunque se quiera evitar, terminar al servicio de finalidades recónditas y reconstruir poderes de casta, de clase o de corporación. Nos encontramos ante una topografía política implacable: un paso de más para profundizar o radicalizar el principio, la *archè* o, incluso,

más allá de su profundidad y de su radicalidad, un paso de más hacia una especie de an-arquía originaria amenaza con producir o reproducir las jerarquías. El "pensamiento" requiere tanto el principio de razón como el más allá del principio de razón, la *archè* como la an-arquía. Entre los dos sólo puede decidir, con la diferencia de un soplo o de un acento, el *poner a la obra* este "pensamiento". Esta decisión siempre es arriesgada, siempre expone al mayor de los riesgos: intentar anular este riesgo por medio de un programa institucional significaría simplemente formar una barricada ante el porvenir, puesto que la decisión del pensamiento no puede ser un evento intrainstitucional, un momento académico.

Todo esto no define una política, como tampoco una responsabilidad. En el mejor de los casos define algunas condiciones negativas, una "sabiduría negativa" diría el Kant de *La contienda entre de las facultades*: alerta, promueve programas de vigilancia en vista de una nueva *Aufklärung*, recuerda lo que hay que tener en cuenta en vista de una formulación moderna de esta vieja problemática. Cuidado con los abismos y con las gargantas como con los puentes y las *barriers*, cuidado con aquello que abre la Universidad hacia afuera y hacia lo que no tiene fondo como con aquello que, cerrándola sobre sí misma, la pone a merced de cualquier interés o la vuelve completamente inútil, cuidado con las finalidades: ¿pero qué sería de la Universidad sin finalidades?

La Universidad nunca ha dispuesto de una autonomía absoluta ni de las condiciones para alcanzar su unidad, ni en su forma medieval ni en su forma moderna. Por más de ocho siglos "Universidad" ha sido el nombre atribuido por la sociedad a una especie de cuerpo su-

plementario que ésta ha querido, simultáneamente, proyectar fuera de sí y preservar cuidadosamente en sí, emancipar y controlar. Se consideraba, en este doble sentido, que la Universidad *representaba* a la sociedad. Y en cierta forma lo ha hecho, reproduciendo su escenografía, sus perspectivas, sus conflictos, sus contradicciones, el juego y las diferencias como también el deseo de recogimiento en un cuerpo orgánico total. En el discurso "moderno" sobre la Universidad el lenguaje organicista siempre ha sido asociado con el lenguaje "técnico-industrial". Pero este artefacto universitario, con la relativa autonomía de un dispositivo técnico y de un cuerpo protético, ha *reflejado* la *sociedad* únicamente dándole la posibilidad de la reflexión, es decir, también, de la *disociación*. El tiempo de la reflexión no significa tan sólo que el ritmo interno del dispositivo universitario es relativamente independiente del tiempo social y que alivia la urgencia del requerimiento, asegurándole una libertad de juego tan grande como preciosa, un lugar vacío para la posibilidad, la creación de un espacio interno. El tiempo de la reflexión es también la posibilidad de considerar las condiciones mismas de la reflexión en todos los sentidos de la palabra, como si con la ayuda de un nuevo aparato óptico fuese posible ver por fin la vista; ver no sólo el paisaje natural, la ciudad, el puente, el abismo sino lograr también una "telescopia" de la vista: llegar, por medio de un dispositivo acústico, a "oír" el acto de oír, a captar lo inaudible en una especie de telefonía poética. De esta manera el tiempo de la reflexión resulta ser también otro tiempo, heterogéneo con respecto a lo que refleja, y acaso da el tiempo de lo que llama y se llama el pensamiento: es la posibilidad de un evento del cual no se sabe si, por el hecho de darse

en la Universidad, pertenece a la historia de la Universidad; puede ser breve y paradójico, puede lacerar el tiempo, como el instante del cual habla Kierkegaard, uno de los pensadores extraños e incluso hostiles a la Universidad que a menudo nos hacen reflexionar sobre la esencia de la Universidad con mayor fuerza que las mismas reflexiones académicas. La posibilidad de este evento es la posibilidad de un instante, de un *Augenblick*, de una mirada instantánea o de un parpadeo, de un *wink* o de un *blinck*, tiene lugar *in the blinck of an eye* o, mejor, *in the twilight of an eye*, pues es en las situaciones crepusculares, que son las más occidentales de la Universidad occidental, que se multiplican las posibilidades de este *twinkling*, de este parpadeo del pensamiento. En tiempos de "crisis", de decadencia o de renovación, cuando la institución es observada atentamente, *on the blinck*, el desafío de pensar reúne en el *mismo* instante el deseo de revivir la memoria y la exposición a un porvenir, es decir, la fidelidad de un guardián capaz de preservar hasta la posibilidad del porvenir o, en otras palabras, que se asume la responsabilidad singular de lo que no tiene y de lo que aún no es: ni bajo su guardia ni bajo su mirada. Conservar la memoria y conservar la posibilidad: ¿es ello posible? ¿Cómo sentirse *garante* de lo que no se tiene y de lo que aún no es? ¿Pero de qué más sentirse *responsable* a no ser de lo que no nos pertenece, de lo que, como el porvenir, le pertenece y le atañe al otro? ¿Acaso una *chance* es algo que se conserva? ¿Acaso no es, como su nombre lo indica, el riesgo o el evento de la caída, es decir, de la decadencia, el plazo final que aguarda al fondo de la *gorge*? No lo sé. No sé si es posible conservar, al mismo tiempo, la memoria y la posibilidad, pero tiendo a pensar que la una no se preserva sin la

otra, si bien en formas diferentes. Esta doble vigilancia le corresponde, como su responsabilidad, al extraño destino de la Universidad: a su ley, a su razón de ser y a su verdad. Corramos el riesgo de otra intuición etimológica: la verdad (*truth*) es lo que conserva y se conserva. Pienso en la *Wahrheit*, en la *Wahren* de la *Wahrheit*, y en la *veritas* –cuyo nombre aparece en los escudos de muchas universidades americanas. Ésta instituye sus guardianes y los llama a vigilar fielmente (*truthfully*) sobre sí.

Recordaré una vez más mi *incipit*, así como la única pregunta que formulé al comienzo: ¿cómo no hablar, hoy, de la Universidad? ¿Lo he dicho o lo he hecho? ¿He dicho cómo no se debería hablar, hoy, de la Universidad? ¿O he hablado como no se debería hacer, hoy, en la Universidad?

Sólo los demás pueden decirlo. Empezando por ustedes.

Racionalidad hermenéutica y topología de la historia

VINCENZO VITIELLO

Premisa

1. Para darle una respuesta adecuada a la "necesidad de racionalidad" que la hermenéutica o sus sectores filosóficamente más iluminados sostienen, es preciso preguntarse si esta necesidad expresa la necesidad de volver al "orden" –y a cuál: ¿al orden antiguo de la metafísica clásica basado en el *principium firmissimum* de no-contradicción, o al moderno, de la metafísica del sujeto y de la dialéctica?–, o si más bien nace de una necesidad completamente diferente, que no se puede reducir a los viejos escenarios de la razón. Hay que decir en seguida que ninguna hipótesis de "compromiso" puede ser tomada en consideración: si la "necesidad de racionalidad" es auténtica, la cuestión adquiere la forma de un "aut aut": o se vuelve al pasado o se prueban nuevos caminos y respuestas alternativas.

Es necesario hacer una consideración inicial, preliminar, por lo que se refiere a la difusión de la hermenéutica, al hecho de que se haya impuesto como el *estilo filosófico* de nuestro tiempo. Explicar las razones de ello requeriría una mirada histórica tan amplia como el "hecho" que se examina. Ahora bien, si se considera que el "éxito" de la hermenéutica no se limita a uno u otro país sino que es un fenómeno mundial que ha superado

incluso la distinción tradicional entre filosofía anglosajona (o analítica) y filosofía continental (o "metafísica"), se ve que es coherente enmarcar este fenómeno no en la historia *local* sino en la historia *universal* del conflicto entre dos concepciones contrapuestas de la filosofía y del saber en general: del conflicto entre la *episteme* y la *doxa*. La afirmación de la hermenéutica como la *koinè* filosófica de nuestro tiempo representa el triunfo de la *doxa* sobre la *episteme*. Y hay que subrayar que la hermenéutica ha sabido valerse de todos los recursos de la *doxa* con una ductilidad que le ha permitido transformar su misma "debilidad" –no ocultada sino, por el contrario, exhibida y exaltada– en fuerza. Nunca se ha considerado tocada por ninguna crítica de incoherencia lógica; es más, esta "incoherencia" se presentaba como la prueba de su abandono de la lógica tradicional, de la *episteme*.

La hermenéutica ha hecho valer contra la "lógica" los derechos de la *narración*. El saber narrativo histórico en el sentido originario –se acerca a las cosas y a la vida precisamente en la medida en que se aleja de la verdad absoluta y eterna: se acerca a las cosas, que siempre son "relativas" y a la vida del hombre, que transcurre en el tiempo. La hermenéutica filosófica ha ampliado cada vez más sus fronteras sin imponer una ley propia, transformándose en otra cosa, asimilando sólo al hacerse asimilar y extendiéndose a la historia, al arte, a la jurisprudencia, a la religión y a la teología, al mundo del mito y al del sueño. El saber "práctico", *phronético* ha sido su campo privilegiado por el hecho de ser más cercano a la forma de la doxa: en efecto, la praxis vive de esa "sabiduría" para la que cuenta más la capacidad de adecuar la ley al "hecho" que la misma ley y, más que

la exactitud, cuenta la intuición, la facultad de distinguir el momento oportuno, el *kairòs*; más que el rigor de la argumentación, la *tèchne política* de la mediación. Pero la hermenéutica no se ha detenido en este saber tradicionalmente referido a la doxa sino que se ha adentrado en el territorio considerado desde siempre el dominio de la *episteme*, es decir, el de las ciencias exactas, para mostrar el carácter "infundado", no absoluto sino también relativo de este saber. De esta manera la contraposición entre "verdad" hermenéutica y "método" científico (Gadamer) ha terminado por caer; al igual que aquella entre filosofía como arte de la parenesis y filosofía como "espejo de la naturaleza" (Rorty). La hermenéutica ha afirmado su propia verdad exhibiendo las múltiples verdades de los diferentes campos del saber o, mejor: de los diferentes saberes. Sin ninguna incoherencia el dicho antiguo: "amicus Plato, sed magis amica veritas" terminaba por ser invertido: "amica veritas, sed magis amicus Plato".

Sin embargo, esta extensión de las fronteras escondía el peligro de un futuro –y no lejano– desmoronamiento. Al asimilar dejándose asimilar la hermenéutica perdía de manera cada vez más clara su connotación filosófica: de esta manera se esfumaba la distinción misma entre filosofía y "literatura". El "predominio" de la estética sobre la teoresis impulsaba hacia el gran paso: recorrer *à rebours* el camino de Platón: de la filosofía a la "poesía". Por otra parte la pluralidad, buscada, deseada y exhibida de las hermenéuticas no podía dejar de plantear la cuestión de la legitimidad del nombre único, de la hermenéutica en singular. ¿Qué es lo que liga las diferentes hermenéuticas, de tal manera que todas

se deben llamar "hermenéutica"? ¿Y cuál es el criterio de validez a partir del cual se acepta una interpretación mientras que otra es rechazada?

Es así como se torna imprescindible poner orden en la *koinè* filosófica de nuestro tiempo. No es una casualidad que quien había sacado las últimas consecuencias del rechazo de la *episteme* clásica invirtiendo incluso su máxima, haya vuelto a proponer el problema de la "Verdad de la hermenéutica", es decir, de la Verdad de las verdades-interpretaciones[1].

Ahora bien, salta a la vista que, por un lado, los principios "antiguos", empezando por el de no-contradicción, ya no son "eficaces", "operativos" (es suficiente reflexionar por un momento en lo que sucede en la física contemporánea); y por el otro, estos principios se presentan de nuevo continuamente, y precisamente para sostener aquellas argumentaciones que se dirigen contra ellos. Es claro que algo no funciona, o por lo menos no del todo: y no en la hermenéutica contemporánea sino en ese trabajo de *Destruktion* de la metafísica que constituye la premisa y la condición de la afirmación de la hermenéutica filosófica. Por lo tanto es sobre este trabajo que hay que volver a reflexionar.

I. La deconstrucción de la metafísica y la fuerza de la tradición

2. La deconstrucción de los conceptos y de los "valores" tradicionales es el objetivo que Nietzsche

1. Véase G. Vattimo, *La verità dell'ermeneutica*, en *Filosofia '88*, Roma-Bari, Laterza, 1989, págs. 227-49.

persigue en forma lúcida y constante, por lo menos desde *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* hasta las últimas obras y, con seguridad, hasta la *Genealogía de la moral*. Este trabajo fue continuado por Heidegger y por Freud pero, como es sabido, no hay una relación de derivación ni de sucesión "lineal" entre estos autores; es más, son notables las diferencias en lo que se refiere a la cultura, a los intereses, al método mismo seguido por cada uno de ellos. Y sin embargo, no obstante esta distancia, hay una característica que los une: Nietzsche, Heidegger y Freud se ven obligados, para desarrollar el trabajo de genealogía deconstructiva, a realizar una dislocación preliminar, transfiriéndose del *interior* al *exterior* del espacio conceptual de la metafísica. En otras palabras, no han intentado refutar *directamente* los conceptos metafísicos, mostrando su incoherencia y sus vacíos lógicos, pues este trabajo permanece aún en el nivel de la metafísica. Su objetivo era otro: el de aclarar el origen de estos conceptos, iluminando el terreno en que están arraigados y sacando a la luz sus raíces; de tal suerte que la crítica no nace de la "argumentación", de la fuerza de la refutación sino de las "cosas mismas". Sin cambiar una jota de tales conceptos ponían al descubierto sus límites; demostraban la naturaleza ilusoria de su pretensión de poseer una validez universal, revelando la particularidad de su origen.

Nietzsche subraya la arbitrariedad de la abstracción conceptual, pues ésta deja de lado lo esencial, es decir, los caracteres y las diferencias individuales. La "necesidad" del orden físico, regulado por leyes inmutables, no posee una objetividad mayor que la de una telaraña. La comparación no es paradójica: si nosotros pudiésemos tener la misma percepción de los pájaros, de los gusanos

o de las plantas, nuestras "construcciones" serían completamente diferentes. El hecho es que en el origen de nuestra necesidad de una verdad universal se sitúa el lenguaje, que cubre y olvida las individualidades reales y concretas del mundo: el "árbol" y el "sol" no son *este* árbol y *este* sol que vemos ahora pero que designamos con aquellos nombres universales. Lo que para Hegel constituye la fuerza del lenguaje, es decir, la universalidad, para Nietzsche constituye la debilidad intrínseca de la relación del hombre con el mundo, pues el hombre no tiene con las cosas sino una relación indirecta: incluso las "metáforas originarias de la intuición" –que hacen tan vivo y concreto el discurso "poético"– son sólo palabras, no las "cosas mismas".

> La palabra no está hecha para las intuiciones: el hombre enmudece cuando las observa o se expresa sólo con metáforas prohibidas y con conexiones inauditas de conceptos para corresponderle en forma original, derribando o por lo menos mofándose de las viejas barreras conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición actual[2].

A partir de Nietzsche la relación metafísica-lenguaje se convierte en un nudo problemático ineludible para el

2 F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en *Sämtliche Werke* [*Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*], Kritische Studienausgabe, G. Colli y M. Montinari eds., Mónaco-Berlín-Nueva York, Deutsher Taschenbuch Verlag-de Gruyter, 1988, vol. I, pág. 889.

pensamiento. El propio Nietzsche buscó durante toda su vida un lenguaje diferente: al principio el aforismo y luego el discurso poético-oracular le parecieron los medios más apropiados, si no para expresar cuanto menos para aludir a aquello que se sitúa más allá de "las viejas barreras conceptuales": si no las "cosas mismas" por lo menos su impresión, su *potente intuición*. Pero la insuficiencia de su respuesta está atestiguada por el retorno a la forma tradicional del ensayo y del tratado.

¿Pero se trata sólo de la insuficiencia de la "forma-lenguaje", o el "déficit" de Nietzsche consiste en otra cosa? En realidad la *Genealogía de la moral* no representa tan sólo un retorno al lenguaje y a la "forma" de exposición típicos de la metafísica sino también la continuación de la consideración de la historia según un trazado filosófico universal, que no tiene nada que envidiarle, excepto la articulación más rica, a la filosofía de la historia hegeliana.

3. Y lo mismo vale con respecto a Heidegger. En su análisis del principio de identidad –conviene limitarse también aquí a un sólo pero significativo ejemplo– éste no critica la coherencia de la lectura metafísica del principio, su solidez interna; por el contrario, pone al descubierto su continuidad: desde Platón hasta Hegel. Pero también muestra, al mismo tiempo, el olvido de la primera expresión del principio, es decir, la de Parménides. La identidad (*to autò*) que en éste indica la pertenencia recíproca del ser y del pensamiento, se "reduce", en la interpretación del *Sofista* platónico, a un rasgo característico del ser del ente: a ese rasgo del que se apropiará en seguida el pensamiento, abriendo el

camino para la subjetivización del ser, que se cumple enteramente con Hegel[3]. Heidegger, *contra* toda la tradición metafísica occidental –desde Platón hasta Hegel–, intenta sustraer el "medio" (aquello que mantiene unidos pensamiento y ser, *noèin* y *èinai*) al dominio del pensar, fijando así un límite al pensamiento sin por ello atravesarlo. También en este caso el lenguaje se encuentra plegado a exigencias extremas: Heidegger utiliza palabras antiguas con significados nuevos, así como palabras nuevas con significados antiguos, y crea palabras nuevas con los términos mismos de la tradición, por medio de un ejercicio "filológico" que recuerda mucho a Platón y a Vico. Su creación de palabras-enigma alcanza el *akmè* filosófico allí donde ilustra el carácter "oscilante" del lenguaje. Si para Nietzsche el lenguaje constituye la barrera que impide la relación directa con el ente y con el mundo, para Heidegger la comprensión del lenguaje en cuanto "oscilante" es la comprensión misma del ser: la oscilación del lenguaje *muestra* el "ocultamiento" del ser. La experiencia del ser que se retrae no se da "afuera" sino "adentro" del lenguaje. Mas no, claro está, en la lengua "conceptual" de la metafísica sino en las "primeras" palabras griegas y en lenguaje de los poetas. Lo que conduce a Heidegger a alejarse de las formas conceptuales y lingüísticas de la tradición es la necesidad de una "logicidad" más amplia y profunda. La necesidad de un Logos (razón y palabra,

3. Véase M. Heidegger, *Identität und Differenz* [*Identidad y diferencia*], Pfullingen, Neske, 1957(3), págs. 14-5, y *Moira* (*Parmenides* VIII, 34-41), en *Vorträge und Aufsätze*, Parte III, Pfullingen, Neske, 1967(3), págs. 30-3.

a una) no cerrado en sí mismo sino capaz de reconocer su propio "horizonte", su propia finitud. La interrogación de Heidegger sobre el lenguaje no es otra cosa que el re-planteamiento, a un nivel problemático más alto, de su *Grundfrage* inicial, de la pregunta por la finitud y por el límite.

Pero tampoco en el caso de Heidegger los análisis concretos cumplen con los objetivos teóricos de partida; es más, terminan negándolos. En qué consiste la oscilación del lenguaje y cómo se verifica concretamente es algo que nunca se aclara: Heidegger nunca enfrenta la cuestión de la naturaleza de las "estructuras" o "formas" lingüísticas y lógicas que muestran el límite del Logos. Por el contrario, cuando pone el tema del lenguaje en cuanto tal, los caracteres del lenguaje que subraya no son diferentes de los que la tradición filosófica le atribuye al Logos. ¿En qué se diferencia –claro está: esencialmente– *Die Sage*, el lenguaje originario, del *Wesen* hegeliano?, ¿y de la *physis* de Aristóteles? Es verdad que Heidegger repite con Heráclito: *physis krùptesthai phìlèi*; pero el pensamiento se ha convertido en señor del ocultarse del ser y del lenguaje originario, tanto como de la "esencia" hegeliana y de la *physis* aristotélica. Se ha convertido en señor, pues la *Sage* tiene como única *destinación* la palabra del hombre[4]. "Imitando" el *das Wesen muss erscheinen* hegeliano podemos decir: *Die Sage muss sprechen.*

Por lo demás es Heidegger quien "imita" a Hegel, la historia de la filosofía hegeliana, en la construcción

4. Véase M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* [*De camino al habla*], Pfullingen, Neske, 1975(5), págs. 241-68

de la *Seinsgeschichte*. El hecho de que la imitación no sea intencional no disminuye sino que, por el contrario, aumenta su significado. También la afirmación según la cual en Heidegger la relación entre comienzo y fin de la historia se presenta invertida con respecto a Hegel debe ser tomada con cautela y hacer precisiones fundamentales: ante todo, que también la *Seinsgeschichte* es, a su manera, de naturaleza progresiva. De lo contrario, ¿cómo haría la "esencia" de la técnica moderna, el *Gestell*, para servirle de preludio al *Ereignis*?[5] En todo caso, cualquiera que sea la dirección del "Evento" del ser, aquello que termina por desaparecer en el diseño universal de la historia es, precisamente, la finitud del círculo hermenéutico.

II. Del tiempo al espacio

4. De los tres "padres nobles" de la hermenéutica contemporánea seguramente Freud es el menos equipado desde el punto de vista filosófico. Su formación cultural es de tipo positivista, y el peso de ello se advierte aún en los últimos escritos. La referencia a los "hechos" –a los "hechos" que el análisis le colocaba ante sí– es un tema constante de sus reflexiones sobre el método; así como la referencia a las ciencias "naturales", a la biología y a la embriología, con el fin de conferirle un fundamento seguro a sus "intuiciones". Y se podría continuar con los ejemplos. No obstante, en los momentos más concretos de su reflexión metodológica, tales límites son am-

5. Véase M. Heidegger, *Identität und Differenz*, *op. cit.*, pág. 29; *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pág. 207.

pliamente superados, pues Freud es consciente de que el psicoanálisis no se agota en el ámbito de una terapia médica sino que su radio de acción se extiende mucho más allá: al arte, a la filosofía, a la religión, a la mitología y, en general, a la historia de la civilización[6]. Algunas veces en sus palabras se advierte un tono que recuerda de cerca el de Husserl cuando habla de la fenomenología: el tono de quien ha descubierto un nuevo continente del cual ni él mismo distingue aún las fronteras. Pero en donde el discurso de Freud se eleva, alcanzando una altura por encima de la conciencia teórica de sus contemporáneos es en la "práctica" del psicoanálisis: mas no en la práctica médica sino en la "práctica teórica". En este punto Freud se contrapone a la tendencia fundamental de nuestro tiempo, es decir, a la afirmación de la "primacía" del tiempo. Baste recordar, en el ámbito filosófico, a Bergson, a Husserl y a Heidegger; en el artístico, a Proust y en el científico, la importancia que termina por adquirir el segundo principio de la termodinámica. Pues bien, Freud descubre que en el inconsciente no tienen lugar relaciones temporales, así como no tienen lugar relaciones lógicas. El inconsciente es atemporal y alógico[7]: el tiempo y la lógica pertenecen a las regiones "superficiales" del aparato psíquico, en

6. Véase S. Freud, *¿Se debe enseñar el psicoanálisis en la universidad?*, ed. ital., *Opere*, vol. IX, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, págs. 29-35; *El problema del análisis conducido por no médicos*, *ibíd.*, vol. X, págs. 345-423.

7. S. Freud, *Metapsicología*, *ibíd.*, vol. VIII, págs. 70-3; *Más allá del principio de placer*, *ibíd.*, vol. IX, págs. 214 y sigs.; *Introducción al psicoanálisis*, *ibíd*, vol. XI, Lección 31, págs. 185 y sigs.

donde lo que actúa es la conciencia. Por lo tanto lo que logra explicar el tiempo y la lógica –el surgimiento del tiempo y de la lógica– es la *tópica.*

Freud le contrapone a la primacía del tiempo la primacía del espacio. Pero antes de ocuparnos de la manera como concibe el espacio será oportuno indicar que todos los conceptos fundamentales del psicoanálisis son de carácter espacial, o remiten en todo caso al espacio. Remoción, regresión, proyección, translación. También el *Über-Ich*, si bien no tiene un *topos* definido, se denomina espacialmente, y el surgimiento mismo de la conciencia se explica por medio de la ubicación espacial de la psique. La unidad yo-cuerpo, un concepto fundamental del psicoanálisis, espacializa el yo (la psique, lo "interno") al igual que el cuerpo (la materia, lo "externo"). El psicoanálisis toma en serio el espacio[8]: de ello se deriva una transformación radical en la forma de concebir la historicidad.

Nietzsche y Heidegger ya habían ilustrado la naturaleza estratificada, no lineal del tiempo histórico. Los movimientos de la superficie se explican sólo si se mira hacia el fondo, allí donde suceden las transformaciones decisivas; los movimientos del fondo son más lentos que los que se verifican en la superficie. Sobre la base de esta concepción de la historia Nietzsche explica el surgimiento de la moral, del Estado, de la conciencia individual: explica la historia, en su integridad, como historia "ascética"[9]. Al igual que Heidegger, en el cual

8. S. Freud, *El Yo y el Ello*, *ibíd.*, vol. IX, pág. 482.

9. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* [*Genealogía de la moral*], en *Sämtliche Werke*, cit., vol. V.

la estructura estratificada del tiempo histórico es lo que le permite, por un lado, acercarse a Platón, a Descartes y a Nietzsche y, por el otro, separar radicalmente la proposición de Protágoras sobre el "hombre-medida" del "yo" cartesiano; como también considerar el pensamiento de Aristóteles "más griego" (es decir, más originario, más cercano al origen) que el de Platón; y, además, hablar de dos comienzos de la metafísica occidental, vinculando el primer comienzo (Anaximandro) al final, y colocando así la metafísica de Nietzsche en una "doble" relación, tanto con el "primero" como con el "segundo" inicio[10]. Pero los dos –tanto Nietzsche como Heidegger– en seguida le imponen a la historia estratificada el ritmo del tiempo lineal. Y si bien Heidegger plantea la cuestión del por qué de la irreversibilidad del tiempo[11], su pregunta tiene una respuesta dada con antelación, pues fundar la irreversibilidad del tiempo sobre la finitud del ser-para-la-muerte es lo mismo que subordinar el tiempo estratificado al tiempo lineal-evolutivo. La tesis de Freud –que por lo demás Heidegger ignora del todo– es exactamente la opuesta: la meta de todo lo que vive consiste en el *retorno* a lo inorgánico. Se muere –y se muere la *propia* muerte, no

10. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1972(5), págs. 193-247 y 296-343; *Nietzsche II*, Pfullingen, Neske, 1961(2), V, *Der europäische Nihilismus*. Y véase mi obra *Heidegger: Il Nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinanalyse*, Urbino, Argalia, 1976, págs. 151-253.

11. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*], Tübingen, Niemeyer, 1977(14), pág. 426.

la de una individualidad "mítica" contrapuesta al *Man* sino la del *propio* organismo, la de la *propia* naturaleza universal –porque lo que vive tiende al "pasado", retorna al "pasado"[12]. El *Wiederholungszwang*, la coacción a la repetición, muestra la no-irreversibilidad del tiempo, del tiempo finito: la finitud del tiempo consiste en este retorno suyo al pasado. El tiempo es finito porque tiende a su cancelación, a la ausencia del tiempo, a lo que se encuentra "antes" del "nacimiento" del tiempo.

Para Freud la historia es, *realmente y no míticamente*, cata-strófica, es decir, que se orienta hacia abajo, pues es en los estratos profundos que se "despliega", que "despliega" realmente su naturaleza no temporal. En el inconsciente (el estrato profundo de la psique y de la historia) todo se conserva, nada se pierde; nada se consume y pasa sino que todo puede volver a la luz en circunstancias favorables. Freud da un ejemplo que es mucho más que un ejemplo: compara la historia de la psique con la historia de Roma, pero con una historia verdaderamente acorde con la historia de la *Urbs aeterna*, sustraída al orden de la sucesión y contraída por completo en el mismo espacio, de tal manera que

> donde ahora surge el Coliseo podríamos igualmente admirar la desaparecida *Domus aurea* de Nerón; en la Plaza del Panteón encontraríamos no sólo el Panteón de hoy, como nos fue legado por Adriano, sino también, sobre el mismo suelo, el edificio originario de Marco Agripa; sí, el mismo terreno estaría ocupado por la iglesia de Santa María sobre Minerva y por el antiguo templo sobre el cual ésta fue construida.

12. S. Freud, *Más allá del principio del placer*, *op. cit.* cap. 5.

La descripción de la *Urbs aeterna* está seguida por este comentario: "para evocar una u otra vista acaso bastaría un cambio en la dirección de la mirada o del punto de vista por parte del observador"[13].

La atemporalidad de la Ciudad eterna alude a la atemporalidad de los estratos de la historia. Si es posible la "regresión" es porque nada pasa definitivamente y siempre todo puede retornar. "Nada", "todo": ¿qué indican? ¿A qué corresponden el Coliseo y la *Domus aurea*, el Panteón, el templo de Minerva y la Iglesia de Santa María? El ejemplo vale si sabemos leerlo: lo que se conserva no es la pulsión, la idea o sentimiento individual; no es ni la obsesión individual ni la fobia personal: lo que se conserva y nunca se pierde es aquello que está en el origen de la pulsión o idea individual, de la histeria individual o de la obsesión fóbica. Si el "complejo de Edipo" puede explicar tanto el surgimiento del imperativo categórico y la historia "mítica" de la horda primitiva como la sumisión del hombre-masa del mundo contemporáneo a un *Fürer*, ello es posible porque se trata de un *topos*, de un lugar recurrente, de un estrato inmutable del tiempo y de la historia. La historia estratificada –cata-strófica– está por fuera del dominio del tiempo evolutivo, lineal. En el "espacio" de la historia todos los recorridos son posibles, avanzando o retrocediendo, hacia abajo, hacia lo profundo, hacia arriba o hacia la superficie. El espacio de la historia, que todo lo acoge, no conoce las exclusiones del tiempo, la necesidad *exclusiva* del

13. S. Freud, *El malestar en la cultura*, en *Opere*, *op. cit.*, vol. X, págs. 562-3.

"antes" y del "después": por eso es suficiente cambiar la dirección de la mirada para que cambie todo el escenario de la historia. La misma historia, observada desde la perspectiva del inconsciente, es completamente diferente respecto de la que ilumina la luz de la conciencia. Así las cosas, ¿en qué consiste el "hecho" por fuera de la "mirada" del observador y por fuera de la interpretación? Pero aquí no se trata de sostener la "primacía" del sujeto, del "interpretante" sino, por el contrario, su disolución. Si no se da "hecho" por fuera de su "interpretación" ello significa que la interpretación es el hecho. Ahora bien, no habiendo nunca *una* interpretación, sino siempre y sólo *varias* interpretaciones del mismo hecho, y siendo la interpretación el hecho, se desprende que la interpretación misma en cuanto tal es múltiple, plural, y que toda interpretación es una interpretación de interpretaciones. Pero no es plural sólo el "hecho" sino también el "interpretante". ¿Qué es lo que mantiene unida esta pluralidad infinita, esta pluralidad que no conoce elementos individuales, datos "simples", "últimos"? Para aclarar este punto es indispensable retomar el concepto de "espacio".

5. La afirmación de la primacía del espacio sobre el tiempo, la reducción del tiempo lineal y evolutivo al estrato superficial de la psique y de la historia, implica un cambio radical en el concepto mismo de espacio, que en Freud no es ni el espacio cartesiano-kantiano –la extensión pura y vacía–, ni el espacio por así decir *physico*, terrestre, el espacio de la Tierra, según la tradición más antigua, recuperada en cierto modo por Hei-

degger y por Carl Schmitt[14]. El concepto freudiano de espacio es el de un "conjunto" al mismo tiempo material e inmaterial, terrestre, corpóreo e incorpóreo. Ante todo no es un espacio "dado"; es un centro de fuerza que se expande y se contrae, que crea espacio. Hemos llamado *topos*, "lugar", el "complejo de Edipo": no se trata de una metáfora sino de una definición conceptual, y por lo tanto debe ser asumida en sentido riguroso. El complejo de Edipo es un *topos* en cuanto despliega un "conjunto" de fenómenos distintos –desde la homosexualidad hasta la moral y la fobia por los animales– sobre la base de un principio "único", de una "única" *archè*[15]. Los despliega en el doble sentido de producir y de aclarar, de la explicación conceptual, ya sea teórica o analítica. Los fenómenos que explica son fenómenos del yo-cuerpo, es decir, de ese conjunto unitario de determinaciones físicas y psíquicas que se puede separar sólo "in mente", por abstracción. La "tópica" del aparato psíquico no es una imagen empleada con fines heurísticos sino que "dibuja" la "cosa misma". En realidad la conciencia es, *in re*, el estrato superficial de la psique, el que está en contacto directo con el "mundo externo", y es

14. M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, *Das Ding*, *...dichterisch wohnet der mensch...*, en *Vorträge und Aufsätze*, cit., Parte II. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlín, Duncker & Humblot, 1974.

15. Sobre la "ambivalencia" de los principios topológicos véase más adelante. La "ambivalencia" y la diferente determinación del concepto de espacio diferencian la topología de la historia de la topología como disciplina matemática.

producida por esta relación[16]. Se dirá que con este razonamiento se presupone precisamente aquel concepto de espacio que se suponía "superado" por Freud, es decir, el concepto de espacio como "dato"; ahora, ¿el concepto mismo de yo-cuerpo no supone necesariamente este concepto de espacio? ¿Cómo se puede pensar el yo-cuerpo por fuera de un espacio ya constituido, *dado*? Si la "conciencia" surge de la relación con el "exterior" el exterior tiene que estar ya dado.

Ello es cierto sólo para un determinado "estrato" de la psique y de la historia. Antes de la conciencia y, por ende, del espacio "constituido" actúan centros de fuerza, *topoi*, que también son el origen del espacio "dado" y de la misma distinción externo/interno. ¿Cuáles centros de fuerza, cuáles *topoi*: el odio y el amor, *Neikos* y *Philotes*[17]? De las dos fuerzas cósmicas Freud nombra primero el odio, pues éste es el que determina la primera y originaria contracción de la "individualidad", el primero que se retrae en "sí" (*Selbst*), no a partir del mundo, que aún no ha surgido, sino de ese *unicum* íntegro y aespacial que Freud a veces denomina "sentimiento oceánico"[18]. ¿En qué consiste este *unicum* íntegro y aespacial? Por ahora nos contentaremos con una respuesta provisional y necesariamente vaga: este *unicum*, este "indistinto" es algo que tiene que ver con el inconsciente, o con el

16. S. Freud, *Más allá del principio de placer*, *op. cit.*, cap. 4; *El Yo y el Ello*, *op. cit.*, cap. 2.

17. Freud se refiere explícitamente a Empédocles en *Análisis terminable y análisis interminable*, en *Opere*, *op. cit.*, vol. XI, págs. 527-9.

18. S. Freud, *El malestar en la cultura*, *ibíd.*, vol. X, pág. 561.

estrato más profundo del inconsciente, y al mismo tiempo con aquello que se encuentra "antes" de la vida, si es imposible entender la vida sin multiplicidad ni relaciones. Por lo pronto es necesario aclarar ese otro *topos*, ese otro *centro espacial* de fuerzas que es el amor y sin el cual el mismo odio permanece indeterminado o, peor aún, determinado mal, definido de manera impropia. Ahora bien, si Neikos es la fuerza que separa, y al separar crea el "dentro" y el "fuera", lo "próximo" y lo "remoto", el "aquí" y el "allá", Eros, si no queremos usar el término empedocleo de Philotes, es la fuerza que une, que liga, que instaura la relación entre el "dentro" y el "fuera", el "yo" y el "mundo". Amor completa la obra de Odio, y lo hace en la medida en que ya está en el Odio como amor de sí, del *Selbst* que nace de la separación. Al mismo tiempo Odio se encuentra en Amor, pues éste al unir separa, no siendo posible un vínculo sino entre dos. En realidad Odio y Amor no sólo colaboran sino que se cambian los papeles, los roles. Eros, pulsión de vida, tiende a la unidad absoluta con el otro, a apagar la vida anulando la distinción de la cual ésta se alimenta. Pero si bien es cierto que los "guardianes de la vida" hacen también de "guardaespaldas de la muerte", el *Todestrieb*, por su parte, contribuye a alargar el recorrido de la vida, si es verdad que todo "organismo quiere morir únicamente a su manera"[19].

Ahora, el "dualismo" de las pulsiones, que Freud contrapone a la *reductio ad unum* junguiana, a la unicidad de una *libido* genérica, de todas las pulsiones, en realidad no consiste en un dualismo sino en una *ambivalencia*. Éste es el concepto más profundo de Freud, el concepto

19 S. Freud, *Más allá del principio de placer*, *op. cit.*, pág. 225.

que lo coloca por fuera de la tradición metafísica y que, si se piensa en toda su radicalidad, impide toda recaída en ésta: el concepto de "ambivalencia", y no el de atemporalidad ni el de la presencia no contradictoria de los contradictores que, según el mismo Freud, caracteriza el inconsciente. La ambivalencia descuaderna los cuadros conceptuales de la lógica y de la metafísica tradicionales pues escapa a toda pretensión de la *bebaiotate archè*, del *principium firmissimum*, al impedir que se separen los contradictores trasponiéndolos en el lenguaje, "distinto" uno del otro. El lenguaje del psicoanálisis es el lenguaje de la contradicción pura, del "absoluto contragolpe en sí mismo", de la re-flexión que no convierte sus términos en "externos" el uno respecto del otro, de la contradicción "interna" de cada uno de los términos de la contradicción; de la contradicción no conciliada e inconciliable porque contradicción de la contradicción. El lenguaje del psicoanálisis es, esencialmente, el lenguaje *de la* ambivalencia, en el doble sentido del genitivo, subjetivo y objetivo al mismo tiempo: dice la ambivalencia con un decir ambivalente; por ello el análisis es constitutivamente interminable. Interminable es la interpretación de *un* sueño: pues el trabajo de deconstrucción, que es también de re-construcción, se presta a infinitas deconstrucciones reconstructivas. Y aquí emerge otro rasgo característico del concepto topológico de espacio, estrechamente vinculado a la infinita multiplicidad de la interpretación: todo "lugar", todo centro de fuerza tópica es por constitución, en cuanto "conjunto", complejo y ambivalente. Lo que equivale a decir que la topología no conoce esa abstracción geométrica que es el "punto": todo "conjunto" es un conjunto de conjuntos, todo *topos* un *topos* de *topoi*;

una unidad dual que se realiza únicamente con su participación al "otro": como Odio y Amor, Neikos y Philotes, que son diferentes e idénticos, uno y dos. De tal manera que cuando Freud afirma –como recordábamos– que es imposible conferirle al *Über-Ich* una *colocación* en la tópica de la psique, lejos de desmentir su concepción espacial del aparato psíquico no hace sino confirmarla. Se le puede atribuir una colocación más o menos precisa sólo a los estratos superiores, superficiales de la psique –allí donde se afirma la conciencia con sus distinciones–, pero no a los estratos más profundos, en donde la "ambivalencia" aún no se halla frenada por la "lógica". Por lo tanto es imposible "definir" el espacio del *Über-Ich*, no porque éste sea aespacial sino porque su espacialidad ambivalente se con-funde con la del Ello. Por lo demás lo mismo se puede decir del Yo, cuyas raíces se propagan en el terreno del Ello, del inconsciente, sin que sea posible trazar línea alguna que separe claramente el espacio del uno y del otro. Esto explica que Freud le haya atribuido la función de "depósito de la libido"[20] a veces al Yo y a veces al Ello. Por lo demás al parecer el Ello, el "depósito de la libido", según la conclusión del célebre ensayo dedicado a éste, se encuentra "bajo el dominio de las mudas pero potentes pulsiones de muerte". Y Freud precisa enseguida: "no querríamos, con ello, haber subestimado el papel que le corresponde al Eros". La *ambivalencia* atraviesa la obra de Freud de un extremo al otro.

Nos habíamos preguntado qué es lo que mantiene unida la infinita pluralidad de las interpretaciones. De

20. *Ibíd.*, pág. 237; *El Yo y el Ello*, *op. cit.*, 493 y 508.

las interpretaciones, agregaremos ahora, de los *topoi*. La respuesta es: la ambivalencia; la misma fuerza que divide y une: éste es el "conjunto", éste el espacio.

Como se sabe, Freud, al acercarse a la conclusión de *Jenseits des Lustprinzips*, cita el discurso de Aristófanes sobre *El Banquete* platónico. El científico que celebra la biología como "un campo de posibilidades ilimitadas, del que podemos esperar las iluminaciones más sorprendentes"; el "positivista" que afirma que "probablemente las carencias de nuestra exposición desaparecerían si ya estuviéramos en condiciones de reemplazar los términos de la psicología con los de la fisiología y la química"[21], concluía su análisis de las pulsiones fundamentales remitiéndose al "mito" filosófico del andrógino originario que Zeus hace cortar en dos por Apolo –dios de la luz y también, al mismo tiempo, de la ambigüedad, de la doblez. Sin embargo consideramos más adecuado, para explicar la "ambivalencia", citar otro pasaje del "poeta-filósofo" –así define Freud a Platón–: el que cierra la obra que lleva el nombre del más inquietante *Sophos*, Parménides, y que de hecho describe el *philo-sophos* exhibiendo su logos, su decir:

> Hay que decir entonces [...] que, ya sea o no el uno, el uno mismo y los otros [sc.: los muchos], tanto en relación consigo mismos como con su otro, son absolutamente todo y no lo son, parecen serlo y no lo parecen (166c 2-5).

21. S. Freud, *Más allá del principio de placer*, *op. cit.*, pág. 245.

El carácter inquietante de este diálogo –que trata de la ambivalencia del logos, de la contradicción constitutiva del decir– está demostrado por las diferentes tentativas cumplidas a lo largo de la historia para reducir su significado, hasta llegar a definirlo como una "broma colosal"[22]. De hecho esta obra platónica ha atravesado toda la tradición metafísica como un "cuerpo extraño", a pesar de los reiterados esfuerzos para asimilarla[23].

22. G. Calogero, *Plotino, Parmenide e il 'Parmenide'*, en G. Cologero, *Scritti minori e di filosofia antica*, Nápoles, Bibliopolis, 1984, págs. 409-23. Id., *Studi sull'eleatismo*, Florencia, La Nuova Italia, 1977(2). Mucho antes de Calogero D. Tiedemann había sostenido, contra la "lectura" neoplatónica de este diálogo, que en el *Parménides* no hay "nada misterioso o divino sino sólo una cantidad de sofismas harto oscuros" (*Dialogorum Platonis argumenta exposita et illustrata*, Biponti, 1786); para Wilamowitz-Möllendorff esta obra no es otra cosa que un conjunto de "sofistiquerías lógicas" (*Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlín, 1919, reimpresión 1959-62, II, pág. 227); según A. E. Taylor el diálogo es un "jeu d'esprit muy elaborado", un "divertissement metafísico de Platón" que no se debe "tomar demasiado en serio" (*Plato. The Man and His Work*, ed. ital. Florencia, La Nuova Italia, 1968, págs. 548 y 563).

23. La "fuerza" del *Parménides* de Platón, su "resistencia" a toda tentativa de asimilación por parte de la tradición metafísica, incluidos el neoplatonismo y el idealismo alemán, consiste en la imposibilidad de conciliar la contra-dicción que analiza y evidencia; imposibilidad que impide toda "sistematización". Es significativo que el *Comentario* de Proclo

III. La topología de la historia

6. Ahora trataremos de aclarar, con una breve síntesis, el "sentido" de la respuesta topológica a la necesidad de racionalidad que la hermenéutica sostiene. Los puntos enumerados a continuación valen al mismo tiempo como indicaciones teóricas y programáticas.

1. La disolución del "sujeto". Para Freud el "yo" se

---

al *Parménides* (Cousin ed., Hildesheim-Nueva York, Olms, 1980, reimpresión de la ed. de 1864), en el que lo inefable del Uno se considera como el vértice especulativo del diálogo (véase 1072-7), se detenga ante la primera hipótesis. Por lo que se refiere a Hegel, su "cercanía" a la dialéctica del *Parménides* se manifiesta no cuando se ocupa de él en forma explícita –con la intención, más o menos expresa, de reducirla al momento escéptico-negativo de la logicidad (véase *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, en Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 2, *Jenaer Schriften* 1801-7, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, págs. 228-9; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *Werke*, *op. cit.*, vol. VIII, paragr. 81, 1; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. ital. Florencia, La Nuova Italia, 1964, II, págs. 212 y sigs.)–, sino en las páginas de la *Wissenschaft der Logik* dedicadas a la *setzende Reflexion* (*Werke*, cit., vol. VI, págs. 25-8), en donde el diálogo de Platón ni siquiera resulta citado. En estas páginas la "verdad" de la contra-dicción está expuesta en forma excelente: "Die reflektierende Bewegung ist [...] als *absoluter Gegenstoss* in sich selbst zu nehmen". Es verdad que la "reflexión que pone" es tan sólo el primer "momento" de la *Reflexionslogik* hegeliana: sobre esto véase más adelante, *sub b*.

constituye a través de un juego de fuerzas tópicas ambivalentes: odio-amor, inconsciente-conciencia, masoquismo-sadismo, etc. El "yo" no es, entonces, una "fuerza", sino sólo un punto de encuentro o de cruce (Dilthey lo definió *Kreuzungspunkt*[24]) de esas fuerzas tópicas. En el plano de la interpretación histórica ello significa que no tiene ningún sentido "científico" ocuparse de la historia (me limito al ámbito de la filosofía, pero lo mismo puede decirse a propósito de otras historias) de Aristóteles o de Hegel, de Spinoza o de Kant, de Schopenhauer o de Kierkegaard... *Nomina non sunt res*. La verdadera historia, la historia real es la de los *topoi*, de su de-construcción (que es, a una, su reconstrucción). Claro está que el terreno de la interpretación puede ser el circunscrito por un nombre: la filosofía de "Platón", la de "Kant", la de "San Agustín", la de "Husserl", como la filosofía del "Renacimiento" o la del "idealismo alemán"; pero lo que interesa desde el *punto de vista científico* es la de-construcción de los *topoi* que están en juego en la filosofía de Platón, en la de Kant, en San Agustín, en Husserl tanto como en la del Renacimiento o del idealismo alemán: la manera como aquéllos se relacionan, se cruzan, luchan entre ellos y se transforman el uno en el otro. Nos valdremos de dos ejemplos para ilustrar lo que se propone:

a) En lugar de *relatar* a Platón, tratando de mostrar la manera como el *Sofista* "resuelve" las aporías del

24. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, VII, Stuttgart -Göttingen, Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, 1973(6), pág. 251.

Parménides, lo que es tan sólo una fábula o un relato, es más útil, desde el punto de vista científico, estudiar la manera como, en el tratado platónico del lenguaje, se relacionan entre sí el *topos* del "juicio" y el de la "diairética" (del "silogismo"). De este trabajo "de-constructivo" resulta que el *Sofista* constituye la recuperación y el desarrollo más detallado de una reflexión adelantada ya, en lo esencial, en el *Parménides* (en el interior de la segunda hipótesis), así como también que en este diálogo ya se encuentra la respuesta a la cuestión de la "debilidad" del lenguaje, planteada explícitamente sólo en la *Carta VII*[25].

b) Si se abandona el "mito" de la unidad que rige el relato histórico, la unidad de la Obra, consecuente con la identidad del "sujeto", del Autor, es posible analizar la lógica hegeliana de la reflexión sin pretender encontrar a toda costa un "pasaje" entre la *setzende* y la *äussere Reflexion*, dándose cuenta de que no se da "pasaje", puesto que en esa construcción entran en juego dos topoi diferentes: el "juicio" y el "silogismo", el *topos* de la "división" y el de la "conciliación"[26]. A estas alturas el interés crítico tiene por objeto la relación entre los dos

25. Véase mi ensayo *Mitte, Zwischen, ατοπον μεταξυ. Il giudizio "dopo" il sillogismo*, en AA. VV., Roma-Bari, Laterza, 1991, págs. 123-53.

26. Es claro que el empleo que aquí se hace de los términos "juicio" y "silogismo" no es puramente "lógico" sino "ontológico" (como, por lo demás, en Hegel); esto explica que sean utilizados para referirnos a la *Reflexionslogik* que precede el "lugar" lógico del "juicio" y del "silogismo".

topoi y la razón por la que se alternan en el tratado hegeliano. De ello resulta una ampliación del horizonte temático que permite relaciones entre contextos problemáticos e históricos diferentes e incluso distantes, superando las distinciones y separaciones tradicionales.

Claro está que la historia "topológica" de la filosofía es una historia enteramente "filosófica". Por lo demás no se da filosofía sino como "cosa propia": la filosofía que interesa nunca es "cosa ajena". Por supuesto ello no excluye en lo absoluto la posibilidad –y el placer– de contar historias; lo que cuenta es que se distinga: después, *à chacun le propre*.

2. La disolución del tiempo lineal. Entre los temas más discutidos del pensamiento filosófico del siglo XX sin duda le corresponde un lugar muy destacado al "tiempo". Los análisis de sus diferentes "significados" (*Zeitlichkeit*, *Temporalität*, *Weltzeit*, *Innerzeitigkeit*), de su compleja estructura, de sus relaciones con la conciencia y con el espacio (el "externo" y el "interno" al tiempo: me refiero, por supuesto, a la distinción de Bergson entre *durée concrète* y *temps homogène*, pero sobre todo a la distinción de Heidegger entre tiempo estático y tiempo horizontal, y al análisis de Husserl sobre el *continuum* temporal) constituyen capítulos fundamentales no sólo de la reflexión filosófica sino también de la cultura de este siglo, de las artes como de la ciencia. Por lo visto todo esto parece no haber sucedido sólo para las disciplinas históricas: el único concepto de tiempo del que éstas se valen es el *vulgär*, el tiempo cronológico, en virtud del cual comprender un pensamiento significa seguir los escritos del "autor" prestándole atención al "antes" y al "después" (del "autor" mismo o del "contexto" histórico-social), a los "progresos" y a los "regresos", a

las repeticiones y/o variaciones, *et similia*. No deja de causar escándalo la reconstrucción *à rebours* de un pensamiento: se trata del efecto perverso de la "narración" cuando usurpa el derecho de hablar en el ámbito para ella ajeno del saber científico.

Pues bien, en el "espacio" de la topología no hay recorridos fijos, preestablecidos. La deconstrucción misma, moviéndose entre los diferentes estratos y *topoi* de la historia, determina cada vez su recorrido. Es en este recorrido o, mejor, en estos recorridos, que se definen cada vez, que tiene sentido hablar de "antes" y de "después". Por esto lo que en un recorrido es "antes" en otro puede ser "después". La "libertad" de la topología no es la libertad de un sujeto "mítico" sino la del espacio que nada excluye, que permite los itinerarios más diversos, cada uno comprometido ante todo con la justificación de sí mismo.

3. Ambivalencia y contradicción. Los múltiples recorridos descritos por la topología forman la carta "ideal" de los *topoi*. La topología de la historia tiene muchas afinidades con la fenomenología eidética y con el estructuralismo, pero se diferencia de aquélla por su antisubjetivismo radical y de éste por su antiformalismo no menos radical. Los *topoi* son "materiales *a priori*", es decir, como ya dijimos, principios para la explicación histórica sólo en cuanto principios de "producción".

Pero la principal diferencia entre la topología por una parte y la fenomenología y el estructuralismo por la otra consiste en el concepto de "ambivalencia". Tanto el proyecto fenomenológico de la ontología regional como el proyecto estructuralista se basan en una lógica clasificatoria o analítico-matemática completamente inscrita en el ámbito de la tradición metafísica. La

topología, por el contrario, se funda en la lógica de la ambivalencia o de la contra-dicción. Por ello el problema del lenguaje tal vez constituye el problema principal de la elaboración teórica de la topología. Se trata de definir las condiciones de la posibilidad y la estructura de un decir que sea capaz de incluirse a sí mismo en la contra-dicción que dice; es decir, que no se niegue a la contra-dicción al decirla, sino que sepa mantenerse por fuera del *principium firmissimum*. De aquí deriva la importancia esencial del análisis de la estructura del juicio.

4. El juicio. En un breve escrito sobre la *Negación* Freud ilustra la función del juicio en la dinámica de la remoción y de su superación[27]. El juicio *negativo* trae a la conciencia el contenido removido, pero este reconocimiento no implica la superación de la remoción: lo removido emerge a la conciencia sólo "si se deja negar". En todo caso el trabajo terapéutico recibe del "juicio" una indicación sobre la pista que se debe seguir. El análisis de la relación entre la remoción y el juicio le permite a Freud aclarar la manera como entran en juego, en el acto de juzgar, las pulsiones fundamentales del aparato psíquico: las pulsiones de vida y de muerte. El juicio tiene un carácter ambivalente: siempre es "negativo" y "positivo" al mismo tiempo. En efecto,

> el gusto general de decir que no, el negativismo de algunos psicóticos, debe ser entendido, de manera verosímil, como un indicio de desmonte (*Entmischung*) pulsional que se da gracias a la sustracción de los componentes de la libido.

27. S. Freud, *Opere*, *op. cit.*, vol. X, págs. 197-201.

Pero la consideración fundamental es la conclusiva:

> Corresponde sumamente bien con esta forma de entender la negación el hecho de que en el análisis no se descubra ningún "no" que provenga del inconsciente, y que el reconocimiento del inconsciente por parte del Yo se exprese en una fórmula negativa.

Pues bien, si la negación surge sólo en y con el juicio, si el inconsciente no conoce negación, si la negación es la manera como el Yo se relaciona con el inconsciente, ello significa:

a) Sólo en y con el juicio nace la determinación –*omnis negatio est determinatio* –, es decir, la múltiple variedad de los entes, el mundo de las cosas que son y, ante todo, el universo articulado, indefinido y *contradictorio* (ambivalente) de los *topoi*. El juicio revela ser la estructura onto-lógica fundamental, pues es el lugar en que emergen todos los *topoi*. La *atemporalidad* de los *topoi* no es *eternidad*: también los *topoi* son finitos, y si se llaman "atemporales" es porque no entran en el tiempo histórico producido por ellos. Su finitud es diferente.

b) Si es cierto que el inconsciente no conoce negación, también lo es que no puede ser el lugar de la presencia simultánea de los contradictores en forma no contradictoria. Si *omnis determinatio est negatio* entonces el inconsciente es indeterminado y las palabras menos inexactas para referirse a él son las de la antigua tradición neoplatónica: *to aplùstaton*, *to aòriston*: el Simplísimo, el Indefinido. En efecto, es con el juicio –con la definición: *horismiòs*–, que nace un mundo, que viene a la luz todo aquello que es, que se *define* el *horizonte* del ser.

Freud concibió el inconsciente como el lugar de la

presencia simultánea de los contradictores en forma no contradictoria, es decir, de la multiplicidad inconexa[28], como si multiplicidad y relación no fuesen *unum et idem*; y ello en contradicción consigo mismo, con su concepción de la conciencia, de la lógica, del tiempo y, en particular, del juicio. Freud estaba en la imposibilidad de penetrar el abismo del inconsciente a causa de su formación positivista. Como ya se ha dicho declara, incluso en los escritos metapsicológicos "más avanzados" y audaces, que espera integraciones y aclaraciones sobre sus teorías de parte de la biología, de la fisiología, de la química. Si se tomaran a la letra estas afirmaciones la estructura doctrinal del psicoanálisis se vería estremecida en sus fundamentos. De todas maneras la convicción de encontrar en lo inorgánico lo *originario* o, en todo caso, una dimensión más antigua y profunda que el inconsciente, puede explicarse sólo en el marco de esta orientación cultural.

c) Si la conciencia se relaciona con el inconsciente por medio del juicio entonces el juicio es el "lugar" de toda ambivalencia, pues es el *lugar originario* de la contra-dicción. En efecto, todo aquello que el juicio dice del inconsciente *no* es inconsciente: la afirmación misma de su "alteridad" representa una traslación a la mismidad del juicio. Llamarlo *to aplùstaton*, el Simplísimo, equivale a negarlo, pues nombrándolo así lo convierte en término de relación, ya no "simple". También llamarlo *to aòriston*, el Indefinido, es negarlo, pues se de-fine relacionándolo con otra cosa, con aquello que es definido,

28. Aquí Freud es muy poco riguroso: véase, por ejemplo, *El inconsciente*, en *Metapsicología*, *op. cit.*, pág. 70.

determinado; oponiéndolo a lo definido se acaba por determinarlo: *Omnis determinatio est negatio*. Pero la determinación que resulta de la negación tiene la característica de ser negada en el mismo instante en que se plantea: la indeterminación que se predica del inconsciente es tal que niega su misma definición. Lo Indeterminado es *otro* también respecto de la *alteridad* predicada por el juicio. Es más, la alteridad predicada tiene sentido sólo como "otra" respecto del "otro". En el juicio mientras que la negación afirma, la afirmación niega, de tal manera que el juicio, al in-cluir al "otro-respecto-de-sí" en sí, lo ex-cluye: el "fuera" es "dentro" y el "dentro" es "fuera". La ambivalencia de todo *topos* nace con el juicio, pues con el juicio nace la polaridad pulsiones de vida-pulsión de muerte.

d) La ambivalencia, la contra-dicción que mantiene *fuera* del juicio lo que el juicio trae de nuevo a sí, *dentro* de sí, es la marca distintiva de la finitud.

El juicio tiene también la característica de presuponerse a sí mismo. Como ya dijimos, la relación de la conciencia con el inconsciente se produce por medio del juicio; pero para que se dé algo así como la conciencia es necesario que ya se haya dado el juicio, la separación del inconsciente. El juicio es la condición de la posibilidad de todo: toda afirmación o negación lo presupone: también la afirmación y la negación que tienen que ver con él, al igual que el ser que es también la condición de la afirmación de sí. Al ser la condición de sí el juicio es in-condicionado e in-finito. De esta manera se repite el movimiento de la dialéctica idealista que re-suelve el finito en el infinito, con el resultado de que la condición de posibilidad del todo no es, respecto de sí, "posible"

sino "necesaria". La filosofía del Infinito no puede ser otra cosa que una ontología de la necesidad[29].

Entonces la topología, en cuanto ontología de la finitud, de la ambivalencia y de la contra-dicción, se encuentra ante la tarea de pensar la condición de posibilidad del todo no como necesaria sino como posible: se trata de pensar la posibilidad de la posibilidad. La repetición indica que lo posible es tal también con respecto a sí, es decir, que la posibilidad no tiene "naturaleza" o "estructura" alguna que la vincule: no tiene "ser". No es "acto": el "acto" de lo posible. La posibilidad de lo posible es la apertura de lo posible a su propia imposibilidad. El círculo de lo posible, la autorreferencialidad, no se cierra nunca, porque la referencia a sí es también referencia al propio opuesto. Por ello el posible no "es", sino que "es-posible", permanece abierto a su propia imposibilidad. Sólo lo imposible, la posibilidad de que lo posible no sea él mismo, salva la posibilidad de la necesidad.

Todo ello no tiene nada que ver con la "libertad". La libertad significa elección, responsabilidad, decisión: términos, éstos, que tienen sentido en relación con un "sujeto", con alguien o algo que escoja, sea responsable y decida. La posibilidad es muy "anterior" a todo ello: caracteriza el "juicio", el *topos* originario de toda ambi-

29. La prueba más clara la proporciona un trabajo juvenil de Schelling: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, en Schelling., *Ausgewählte*, Franfurt a. M., Suhrkamp, 1985, vol. I, 1794-1800, págs. 39-134.

valencia y contra-dicción y caracteriza la finitud de aquello que da origen a todo "finito".

En cuanto ontología del finito la topología es la ontología de lo posible: de la posibilidad de lo posible. *Pròteron dynamis energhèias.*

HISTORIA Y TEORÍA

*Forma locutionis**

UMBERTO ECO

El *De vulgari eloquentia* empieza con la definición de la lengua vulgar como aquella que los niños aprenden a usar cuando empiezan a articular los sonidos y que reciben imitando a la nodriza. En contraposición con la vulgar se encuentra una *locutio secundaria* que los romanos llamaron gramática y que es una lengua gobernada por reglas que se aprenden mediante un prolongado estudio y de las cuales se adquiere el *habitus*. Dado que un hábito es, en el lenguaje escolástico, una virtud, una capacidad de actuar, el lector contemporáneo podría ver aquí tan sólo la oposición, ampliamente acogida por la lingüística moderna, entre ejecución (*performance*) y competencia gramatical (en el sentido que el niño aprende el idioma sin conocer sus reglas y las aplica instintivamente, mientras que el lingüista hace explícitas estas reglas y muestra la estructura inmanente de determinado idioma).

Por el contrario, cuando Dante habla de gramática se refiere al latín escolar. En la época de Dante la única lengua que se enseñaba en las escuelas era el latín, y esta distinción entre una lengua de los laicos (aprendida de

* Este ensayo forma parte de una investigación, actualmente en curso, sobre la utopía de la lengua perfecta en la cultura europea.

labios maternos) y una lengua de los clérigos era común a toda la cultura medieval. Es verdad que en este contexto la gramática se puede entender como la "lengua literaria regulada" (y esta interpretación debe ser tenida en cuenta a propósito del desarrollo del discurso dantesco en busca de un vulgar ilustre, igualmente literario y regulado), pero también es cierto que al hablar de gramática Dante piensa instintivamente en la gramática del latín escolar (véase también Viscardi 1942, págs. 31 y sigs.). Y Burchiello dirá todavía: "son medico in volgar, non in Grammatica".

Ante esta distinción entre lengua primaria y secundaria Dante sostiene con determinación que la vulgar es la más noble: porque fue la primera utilizada por el género humano en primer lugar, porque de ella disfruta el mundo entero "licet in diversas prolationes et vocabula sit divisa" (I, 4) y, por último, porque es natural, mientras que la otra es artificial.

Este pasaje es sumamente delicado. Por un lado se sostiene que la lengua más noble debe cumplir con los requisitos propios de la naturalidad, mientras que la reconocida diversidad de las vulgares confirma su convencionalismo. Por el otro lado se habla de la vulgar como de una lengua común a todos, aunque diferenciada en vocablos y pronunciaciones diferentes. Como todo el *De vulgari eloquentia* (DVE) insiste en la variedad de las lenguas, ¿cómo conciliar la idea de que las lenguas son muchas con el hecho de que la vulgar (lengua natural) es común a todo el género humano? Es verdad que es común a todos que se aprenda primero una lengua natural sin conocer sus reglas; ¿pero ello basta para decir que todos hablamos la misma lengua?

Ciertamente no. Se puede decir a lo sumo, y también hoy lo diríamos, que todos los hombres poseen una disposición natural hacia el lenguaje, una facultad del lenguaje, natural, que se encarna en substancias y formas lingüísticas diferentes. En este sentido es esta facultad del lenguaje la que nos dispone al aprendizaje natural, y por lo tanto con naturalidad y sin esfuerzo, de la lengua materna, mientras que el aprendizaje de una lengua artificial requiere de un estudio sucesivo y del conocimiento explícito de sus reglas (véase también Marigo, *Commento*, 9, nota 23; Dragonetti, 1961, 32).

Lenguas y actos de palabra

Ahora bien, en este capítulo de apertura del tratado Dante, al referirse a este concepto de vulgar, habla de *vulgaris eloquentia*, de *locutio vulgarium gentium*, de *vulgaris locutio*, y utiliza *locutio secundaria* para la gramática.

En el caso de la *eloquentia* podríamos traducir en sentido genérico tanto con "elocuencia" como con "discurso", "hablado". Pero en el interior del texto se da una distinción entre varias opciones léxicas que probablemente no son casuales. En ciertos casos Dante habla de *locutio*, en otros de *ydioma*, de *lingua* y de *loquela*. Habla de *ydioma* cuando se refiere por ejemplo al idioma hebreo (I, IV, 1, VI, 1 y VI, 7), así como para referirse al surgimiento de las lenguas del mundo y de las lenguas romances en particular. En VI, 6-7, en donde se habla de la *confusio linguarum* babélica, Dante habla de *loquela*, pero en el mismo contexto usa también, tanto para las

lenguas confundidas como para el hebreo, que ha permanecido intacto, *ydioma*. Así, habla de la *loquela* de los genoveses o de los toscanos, pero también usa *lingua* para el hebreo o para los dialectos del vulgar itálico. Al parecer, entonces, tanto idioma como lengua y *loquela* se deben entender en el sentido moderno de "lengua", de *langue* en el sentido de De Saussure.

Al parecer es en este sentido que usa *locutio*. Por ejemplo, en el mismo texto sobre la confusión babélica (VI, 6-8), para decir que después de la confusión los obreros de la torre hablan lenguas imperfectas, dice que "tanto rudius nunc barbariusque locuntur", y Mengaldo traduce (pág. 63) "tanto más tosca y bárbara es la lengua que ahora hablan": traducción autorizada por el hecho de que algunos renglones después, para referirse a la lengua hebrea originaria, se habla de "antiquissima locutione".

Sin embargo, mientras que *ydioma*, *lingua* y *loquela* son términos marcados, es decir, que son usados sólo cuando se quiere hablar de una *langue*, al parecer *locutio* posee un ámbito más general y se presenta también cuando el contexto sugiere la actividad de la *parole*, el proceso o la facultad misma del lenguaje. A menudo Dante habla de *locutio* como de un acto de palabra: a propósito, por ejemplo, de ciertas voces animales se dice que "talis actus locutio non est" (I, II, 6-7), y de Adán que habla a Dios se dice "direxisse locutionem".

Releamos ahora, a la luz de estas observaciones. Existe una facultad de aprender el lenguaje materno que es natural, y esta facultad es común a todos los pueblos, a pesar de la diversidad de pronunciación y de vocablos. Ante lo artificioso de la gramática de las escuelas Dante no puede evitar preocuparse por esta facultad y por el

vulgar que a ella se refiere. Es obvio, por razones históricas, que para él esta facultad se identifica con el uso del vulgar italiano, así como con el del provenzal o del francés.

Al citar el vasto debate sobre el argumento Nardi (1985, 183) se opone a esta interpretación:

> Se ha pensado que Dante tiene en mente no tanto el vulgar italiano como la facultad natural de hablar, anterior a las reglas del lenguaje gramatical. ¡Como si esta facultad natural se pudiera concebir sin su actuación en alguna forma expresiva determinada y Dante no se aprestara a hablar del vulgar italiano!

Y sin embargo, la idea de que Dante esté hablando aún de una facultad del lenguaje parece estar confirmada por la prosecución de su discurso.

"Solo homini datum est loqui" (I, II, I). La capacidad de hablar es propia sólo del hombre: no la poseen ni los ángeles, ni los animales, ni los demonios. Hablar significa hacer extrínsecos los pensamientos de nuestra mente (y aquí Dante sigue la tradición medieval), mientras que los ángeles poseen una *ineffabilis sufficientia intellectus* por la cual cada uno comprende el pensamiento del otro o, lo que es igual, todos leen el pensamiento de todos en la mente divina: y no muy diferente resulta ser la explicación que se refiere a los demonios, que conocen desde el principio, recíprocamente, el grado de su perfidia.

Dante se separa, a este respecto (véase por ejemplo Nardi, 1985, 185, nota 37), de la opinión de otros teólogos; pero por otro lado también se separa de ésta por lo que se refiere al lenguaje de los animales (puesto que

muchísimos autores medievales estaban dispuestos a admitir algún tipo de lenguaje animal, véase Eco et al., 1985). Dante argumenta que los animales no tienen pasiones individuales sino sólo propias de su especie, y que por lo tanto, conociendo las propias también conocen las de sus semejantes, no necesitando, por lo demás, conocer las de animales de otras especies. En cuanto a los animales que en la Biblia aparecen hablando, como la serpiente o el asno de Balaam, se trata de una intervención divina o diabólica que hace aparecer como argumento humano lo que es tan sólo silbido o rebuzno[1].

El hombre, en cambio, es guiado por la razón, que en los individuos adquiere diferentes formas de discernimiento y de juicio, de tal manera que cada hombre parece gozar del privilegio de constituir por sí sólo una especie. Por lo tanto el hombre necesita una facultad que le permita hacer tangible, a través de un signo sensible, un contenido intelectual: de ello deriva la función lingüística. Aquí se ve que para Dante la facultad del lenguaje se define como la disposición para asociar determinados significados racionales a determinados significantes perceptibles por parte de los sentidos. Si-

1. Dante aún no sabe que hará hablar a los demonios en la *Commedia*. Probablemente la explicación podría ser la que él da por medio de las palabras de la serpiente o el asno... Pero, en efecto, los demonios hablan también un lenguaje que no es el humano: y curiosamente una expresión diabólica como el célebre "Pape satan, pape satan aleppe" requiere de otra expresión, esta vez pronunciada por Nimrod, responsable de la catástrofe babélica ("Raphèl maì amécche zabì almi", *Inf.* xxxi, 67). Los diablos hablan las lenguas de la confusión.

guiendo la tradición aristotélica Dante admite que la relación entre significante y significado, como consecuencia de la facultad del lenguaje, se establece por convención, es decir, *ad placitum* (I, III, 3). Y, puesto que ésta es una característica común de todas las lenguas humanas, es claro que aquí Dante todavía está hablando de la facultad del lenguaje.

Si la prueba no bastara, véase lo que sigue de inmediato (IV, 1). Dante se pregunta "cui hominum primum locutio data sit, et quid primitus locutus fuerit, et ad quem, et ubi, et quando, nec non et sub quo ydiomate primiloquium emanavit". Mengaldo (1979, 41) traduce como "a qué hombre se le concedió por primera vez la facultad de la palabra, qué dijo para empezar, y a quién, y en dónde, y cuándo: por último, a qué idioma pertenecía el protolenguaje que derivó de ello".

Es obvio que después de haber hablado de *locutio* como facultad del lenguaje, Dante se pregunte qué lengua nace primero de esta facultad donada a la especie. Para ser exactos, así como para hacer más evidente la diferencia entre los dos conceptos, se podría formular de otra manera el último renglón de la traducción de Mengaldo como "y en qué lengua (*ydioma*) se produjo el primer acto de lenguaje (*primiloquium*)".[2]

2. *Primiloquium* sería un *apax* dantesco, pero en analogía con *tristiloquium* y *turpiloquium* (Dve i, x, 2 y i, xiii,3) referidas al modo incorrecto de hablar de los romanos y los florentinos y con otras formas como *stultiloquium* que aparecen en los primeros autores cristianos, parecería definir un horrible, torpe y stulto modo de hablar (tanto por el sentido como por el sonido) más bien que una lengua.

El primer don de Adán

En las páginas siguientes Dante parece no tener presente, en lo absoluto, la lección del *Génesis*, casi como si no tuviera el texto bajo sus ojos o estuviera bajo la influencia de alguna otra fuente. Afirma, en efecto, que en el *Génesis* se dice que la primera que habló fue Eva, y no logra explicarse que el primero en hablar no haya sido el hombre, ser seguramente más noble: por consiguiente argumenta que entonces Adán debe haberle hablado primero a Dios. Y mientras que la primera voz que emiten los seres humanos es un vagido de dolor, la primera voz emitida por Adán no puede haber sido sino un sonido de júbilo y, al mismo tiempo, un homenaje a su creador: por lo tanto Adán debe haber pronunciado como primera cosa el nombre de Dios, *Él*[3].

Todo ello no corresponde al *Génesis*, según el cual, más bien, el primero en hablar es Dios, quien crea con su palabra el mundo; luego Adán es conducido a nombrar a los animales y luego, se puede suponer, emite sonidos (mas todo el episodio de *Gen.* 2, 19, que concierne a la *nominatio rerum*, curiosamente es ignorado por Dante); por último, Adán habla para manifestar su satisfacción ante la aparición de Eva. Eva habla mucho, en seguida, y también con la serpiente.

¿Por qué razón Dante se aleja a tal punto del dictado bíblico, que seguramente no podía ignorar? Proba-

3. Dante continúa una determinada tradición: que Él sea el primer nombre hebreo de Dios testimonian san Sebastián, Isidoro de Sevilla, Roger Bacon y otros (crf. Mengaldo 1979, 43).

blemente porque quería subrayar el hecho de que Adán habla con Dios antes de darle el nombre a las cosas, y que por lo tanto Dios le otorga la facultad del lenguaje antes de que construya una lengua.

Adán habla con Dios en forma de respuesta. Por lo tanto Dios tiene que haber hablado antes con él. Pero no es necesario que el Señor haya usado una lengua. Aquí Dante retoma la tradición que se refiere al salmo 148.8, según el cual Dios se expresa a través de fenómenos naturales ("Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus"), pero lo corrige sugiriendo que Dios puede haber movido el aire de manera que éste haya hecho resonar palabras propiamente dichas. Mengaldo (1979, 46) observa que la hipótesis no es usual y que, a lo sumo, Dante habría podido aceptar la idea de Santo Tomás (*Summa Th.*, II-II, 5, 1 ad 1) según la cual Dios habla con Adán por medio de formas de inspiración interna (véase también Corti 1981, II, 4). ¿Por qué Dante se ve obligado a proponer esta curiosa idea de Dios que hace resonar el aire de manera tal que Adán escuche sonidos de naturaleza lingüística? Evidentemente porque Adán, en cuanto primer individuo de la única especie de animales parlantes, puede recibir ideas sólo a través de la voz. Y porque, como precisa Dante en I, V, 2, Dios quiso que Adán hablara con el fin de que *in explicatione tantae dotis* se glorificara a quien tanto había donado.

En este punto (I, VI, 1-3) Dante abre un extenso paréntesis para llegar a discutir en qué idioma habló Adán, y critica a quienes, empezando por los florentinos, creen que su lengua nativa sea la mejor, mientras que existen muchísimas otras y muchas son mejores que el vulgar italiano.

En seguida (I, VI, 4) hace una afirmación tan enérgica como controvertida: "dicimus certam formam locutionis a Deo cum anima prima concreatam fuisse". Hay que tener mucho cuidado al traducir este pasaje. Mengaldo (1979, 55) traduce: "decimos que, al mismo tiempo, con la primera alma fue creada por Dios una forma de lenguaje bien determinada".

El hecho de que si Dios confirió una forma, ésta haya sido concreta, no plantea particulares problemas para la escolástica aristotélico-tomista: forma y materia no pueden existir aisladamente una de la otra (lo que sucedería, en cambio, en una perspectiva platónica) y las formas son creadas junto con la materia ("formarum non est fieri, necque creari, sed concreatas esse", *Summa Th.*, I, 45, 8c). El punto crucial consiste, en cambio, en la expresión *forma locutionis.*

La traducción de Mengaldo interpreta que Dios crea la estructura del lenguaje, y no una simple facultad de expresarse a través de la palabra. Pero el mismo Mengaldo reconoce que si ésta es la interpretación correcta, Dante se pone en contradicción con toda la tradición según la cual la lengua hebrea fue creada por Adán al conferirle nombre a los animales; como también que si Adán crea una lengua, la relación entre palabras y cosas no puede ser sino *ad placitum*, es decir, arbitraria. Si, por el contrario, Adán recibe una lengua de Dios, esta lengua divina no puede dejar de establecer una relación necesaria entre las palabras y las cosas.

Consideremos de nuevo la alternativa y los problemas que derivan al escoger cada una de las opciones.

1. Si la *forma locutionis* es una lengua ya formada, esta lectura se encuentra en contradicción con el episodio de la *nominatio rerum*. Es verdad que Dante no menciona

este episodio, como si a esas alturas Adán no hiciera otra cosa que enriquecer con algunos nombres de animales un léxico preexistente y estructurado. Pero entonces no se explica la frase de I, VI, 7: "Fuit ergo hebraicum ydioma illud quod primi loquentis labis fabricarunt". Entonces fue la lengua hebrea lo primero que los labios del primer parlante *fabricaron*. Mengaldo traduce "plasmaron": Adán modula, manipula, hace extrínsecas las formas de una lengua que él no ha inventado. Pero Corti (1981, 50) nota que

> el verbo "fabricar" confirma, por si fuera necesario, que Dios creó una *forma locutionis* y no una lengua ya concluida: como confirmación ulterior se puede pensar en el significado que posee el sintagma *sermo fabricatus* en la expresión de la época "sermo fabricatus et constructus", en donde la *fabricatio* es sinónimo de *nominatio*[4].

La tradición medieval estaría en favor de Adán, a quien Dios le confiere la facultad de moverse, de dar los primeros pasos también en la invención del lenguaje (y veremos que Dante confirma esta lectura en *Paraíso* XXVI).

2. Si la *forma locutionis* fuera sólo la disposición para hablar, ello contrastaría con cuanto sigue de inmediato:

> Dico autem "formam" et quantum ad rerum vocabula et quantum ad vocabulorum constructionem et quantum ad constructionis prolationem (trad. Mengaldo:

4. Corti cita a B. Maioli, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Bulzoni, Roma 1979.

"digo 'forma' tanto con respecto a los vocablos que indican cosas como respecto a la construcción de los vocablos y a las desinencias de la construcción").

Y aquí se está hablando, al parecer, de un léxico y de una morfología. No sólo: Dante precisa en seguida:

> qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, nisi culpa presumptionis humanae dissipata fuisset, ut inferius ostenderetur. Hac forma locutionis locutus est Adam: hac forma locutionis locuti sunt homines posteri ejus usque ad edificationem turris Babel, que "turris confusionis" interpretatur: hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber, qui ab eo dicti sunt Hebrei. Hiis solis post confusionem remansit, ut Redemptor noster, qui ex illis oriturus erat secundum humanitatem, non lingua confusionis sed gratie frueretur. Fuit ergo hebraicum ydioma illud quod primi loquentis labia fabricarunt (I, VI, 5).

Mengaldo traduce (subrayo los puntos que quiero corregir, poniendo en seguida entre paréntesis la alternativa que sugiero):

> y es precisamente de esta forma que harían uso todos los parlantes en su propia lengua, si ésta no hubiera sido desmembrada por culpa de la presunción humana, como se mostrará más adelante. *En esta forma de lenguaje* [con esta forma lingüística] habló Adán: en ésta [con ésta, gracias a ésta, refiriéndose a esta forma] hablaron todos sus descendientes hasta la construcción de la torre de Babel, que es interpretada como "torre de la confusión": esta *forma de lenguaje* [forma lingüísti-

ca] fue la que heredaron los hijos de Heber, que por él fueron llamados Hebreos. Sólo a ellos les quedó después la confusión, con el fin de que nuestro Redentor, que por el lado humano de su naturaleza tenía que nacer de ellos, dispusiera no ya de una lengua de la confusión sino de una lengua de la gracia. Entonces fue el idioma hebreo *el que plasmaron los labios del primer parlante* [que construyeron los labios del primer parlante].

Si se acepta la traducción de Mengaldo parece como si la *forma locutionis* dada por Dios fuera ese hebreo que toda la tradición medieval (por ejemplo San Agustín, Isidoro de Sevilla, Rabano Mauro o Brunetto Latini) entendía como la primera lengua originaria del género humano.

Pero entonces, ¿por qué para decir que Jesús habló en hebreo se usa una vez *lingua* y otra *ydioma* (y en seguida, en I, VII, al relatar el episodio de la confusión de las lenguas[5], se usa *loquela*), mientras que sólo para el don divino inicial se habla de *forma locutionis*?

Por otra parte, si se admitiera que la *forma locutionis* es sólo la facultad del lenguaje, no se entendería por qué

5. Es singular la versión que da Dante de la *confusio linguarum*, que no aparece como el nacimiento de lenguas de diversos grupos étnicos. Al contrario, la confusión se produce en el sentido de que, de los constructores de la torre, los arquitectos hablan la lengua de los arquitectos, los transportadores de piedra la suya propia, etc. Parece que Dante piensa en las jergas de las agremiaciones de su tiempo. Por otra parte, quizás, no pudiendo concebir el nacimiento casi simul-

los pecadores de Babel la habrían perdido mientras que los hebreos la habrían conservado, puesto que todo el DVE reconoce la existencia de una pluralidad de lenguas producidas (evidentemente sobre la base de alguna facultad sumamente natural y noble) después de Babel.

Habría, entonces, una *forma locutionis* que no es la lengua hebrea ni la facultad general del lenguaje y que, por un don divino, le perteneció a Adán pero se perdió después de Babel; y que, como veremos, Dante intenta recuperar con su teoría del vulgar ilustre. ¿Pero de qué se trata?

Dante y la gramática universal

María Corti (1981, 46 y sigs.) ha propuesto, recientemente, una solución de este problema. El hecho de que Dante no pueda ser entendido si se le ve como un seguidor ortodoxo del pensamiento tomista está fuera de duda, pues se inspira, según las circunstancias, en varias fuentes filosóficas y teológicas, y es indudable que recibió la influencia de varias corrientes de ese aristotelismo llamado radical cuyo mayor exponente fue Sigieri de Brabante. Pero a este ambiente del aristotelismo radi-

---

táneo de diversas lenguas étnicas, cuya lenta evolución considera el resto del tratado, Dante de esta manera ha dado razón de una confusión súbita e inmediata. Mengaldo (1979, 61, nota) admite que no existen explicaciones satisfactorias acerca de esta idea de Dante.

cal pertenecía también (y recibió con Sigieri la condena emanada en el 1227 por el arzobispo de París) Boecio de Dacia, uno de los mayores representantes de los Modistas. Ahora bien, existen suficientes testimonios históricos de una influencia del aristotelismo radical sobre el ambiente filosófico de Boloña, así como del hecho de que Dante, tanto en el curso de una o varias permanencias en Boloña como por otras relaciones intelectuales indirectas, conocía el pensamiento lingüístico de los Modistas. Retomando una idea que ya había presentado Marigo, Maria Corti sostiene, sobre la base de pruebas textuales inéditas, que Dante se había inspirado en el *De modis significandi* de Boecio de Dacia.

La argumentación de Maria Corti se puede resumir en los siguientes términos: mientras que los *grammatici positores* proponen modelos normativos de las diferentes lenguas naturales, los Modistas, en cuanto *inventores gramatice facultatis*, y por tanto filósofos y no gramáticos, intentan aclarar la existencia de los universales lingüísticos, es decir, de algunas reglas subyacentes en la formación de toda lengua natural. En el *De modis* Boecio de Dacia se interroga "Utrum omnia idiomata sint una grammatica" (*Quaestio* 2) y concluye que la gramática es una, diversificada *secundum diversae figurationes vocum* (las lenguas naturales) que deben ser consideradas como variaciones accidentales de una sola y única forma sustancial de la gramática. En la *Quaestio* 5 Boecio afirma que si la especie humana todavía hablara *naturaliter* y si los idiomas no se hubieran diversificado, todos se expresarían *eodem modo*, así como aún ocurre que en lenguas diferentes pasiones fundamentales como el dolor se expresen con palabras semejantes. Por lo tanto, a partir de cualquier idioma existente se pueden

obtener las reglas de una gramática universal que "abstrahit a sermone graeco et latino et sic de aliis" (*Quaestio* 6).

El gramático especulativo es un inventor porque la construcción de una gramática universal antecede, por lo menos según el derecho, las gramáticas particulares de las cuales se ocupan los *positores*. Éste conoce esos *modi essendi* de los cuales dependen los *modi intelligendi* y, por lo tanto, los *modi significandi*.

Son conceptos y términos que ya encontramos en el DVE. Maria Corti (1981, 38) nota que hay pasajes en los cuales el orden de las argumentaciones es análogo en Boecio y en Dante. Cuando en el DVE se habla de la variedad de las lenguas, se agrega: "hinc moti sunt inventores gramatice facultatis", de ahí, de la evidencia de ese fenómeno, nace la exigencia filosófica de investigar los principios universales del lenguaje. La gramática que deriva "nichil aliud est quam quedam inalterabilis locutionis ydemptitas diversis temporibus atque locis" (I, IX, 11): es la misma posición de Boecio. Y si después éste habla de voces semejantes, poniendo el ejemplo del dolor, Dante lo hace valiéndose del amor.

De esta manera también resulta claro en quién y en qué piensa Dante cuando habla de una gramática que se identifica con el latín, entendiendo el latín como una lengua artificial: piensa en la gramática de los Modistas, que asume el latín escolar como modelo del cual extraer la propia gramática universal. La gramática no es el latín de Virgilio sino el latín abstracto y ejemplar obtenido por los estudiosos de los *modi significandi*.

A estas alturas podemos releer el controvertido pasaje sobre la *forma locutionis*. Lo que Dios le otorga a Adán no es tan sólo la facultad del lenguaje y no es aún

una lengua natural: son los principios de una gramática universal, la causa formal, "el principio estructurador general de la lengua tanto respecto del léxico como respecto de los fenómenos morfosintácticos de la lengua que Adán fabricará lentamente, viviendo y nombrando las cosas" (Corti 1981, 47). Son precisamente los Modistas y los Premodistas quienes distinguen "la *forma locutionis* o *dictionis* que es universal, y por ende *substantialis*, de las *formae accidentales*, propias de los diferentes *idiomata*" (*ibíd.*, 48).

La tesis de Maria Corti ha sido criticada con vehemencia (véanse especialmente Pagani, 1982 y Maierù, 1983). Los argumentos contrarios son varios, pero por lo que al presente discurso se refiere pueden resumirse en tres posiciones: 1. no hay pruebas evidentes de que Dante conocía el texto de Boecio de Dacia[6]; 2. en varios casos Maria Corti establece analogías insostenibles entre los dos textos[7]; 3. las ideas lingüísticas que se pueden encontrar en Dante circulaban entre otros filósofos y gramáticos aun antes del siglo XIII.

6. Por ejemplo (cfr. Pagani 1982, 258) Dante no cita nunca la diferencia entre *modi essendi, intelligendi* y *significandi* que era fundamental para los modistas.

7. Un caso típico, convincentemente resuelto por Pagani (*ibíd*, 265) es el siguiente: Boecio de Dacia observa que si la especie humana hablara aún naturalmente nos expresaríamos todos de igual forma, "sicut nunc videmus dolorem et affectus et conceptus consimiles per quasdam voce exprimi", (*Quaestio* 5); Corti observa que Dante dice algo similar cuando anota que en las lenguas romances "amor" se expresa con palabras análogas. Pero Dante habla de palabras iguales que

Ahora, se pueden conceder tranquilamente los dos primeros puntos, pero queda el tercero, es decir, el de que la idea de una gramática universal circulara ampliamente en la cultura medieval (y que como ninguno de los críticos de Corti pone en duda, Dante estuviera al tanto de tales discusiones). Decir, como hace Maierù, que no era necesario conocer el texto de Boecio para saber que "gramática una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur", pues esta afirmación, presente también en Roger Bacon, si algo prueba en forma convincente es que Dante podía pensar en una gramática universal.

El punto que nos interesa es éste: ¿Dante pensaba en una gramática universal cuando hablaba de la *forma locutionis* conferida a Adán? Los críticos de Maria Corti se valen de argumentos múltiples y convincentes para "separar" a Dante de Boecio de Dacia, pero no se detienen para interpretar el concepto de *forma locutionis*. Pero a la luz de cuanto hemos leído en el DVE, y admitiendo que Dante estaba al tanto de las teorías de la gramática universal, resulta bastante persuasiva la con-

---

resaltan el parentesco entre lenguas de la misma familia, mientras Boecio está claramente hablando del hecho de que todos los hombres expresan pasiones a través de interjecciones similares. Éste es el tema de la universalidad del *gemitus infirmorum* y de otras expresiones de dolor , ampliamente tratado junto con los sonidos animales por los teóricos escolásticos (véase Eco, Marmo, Lambertini y Tabarroni 1985) y por eso el fragmento de Boecio no presenta ninguna analogía con el de Dante.

clusión según la cual la *forma locutionis* conferida por Dios se debe entender como una suerte de mecanismo innato que nos recuerda precisamente esos principios universales de los cuales se ocupan las gramáticas generativas como la de Chomsky. Y, por lo que se refiere a la objeción de que ello equivale a "modernizar" a Dante porque la idea resulta demasiado semejante a la expresada por lingüistas modernos como Chomsky, tal objeción se invalida si se considera que este mismo habla de "lingüística cartesiana", es decir, de una lingüística que se inspira en los ideales racionalistas de Descartes y de los gramáticos de Port Royal, en el siglo XVII, los cuales retomaban una tradición mucho más antigua que insistía precisamente en la identidad de algunas estructuras lingüísticas universales.

Después de Babel

Si ello es cierto, ¿qué es lo que ocurre con Babel? Corti (1981, 48) al parecer considera que Dios hace desaparecer de la mente de los hombres la *forma locutionis*. Pero en este caso no se explicaría por qué los hombres están aún en capacidad de crear lenguas, e incluso vulgares que Dante juzga más naturales que la lengua artificial de los gramáticos. Probablemente también Dante se hallaba perplejo ante este problema, y pensaba en realidad que con Babel había desaparecido la *forma locutionis* perfecta, la única que permitía la creación de lenguas capaces de reflejar la esencia misma de las cosas (identidad entre *modi essendi* y *modi sigificandi*), y de las cuales el hebreo de Adán era el resultado perfecto e inigualable. Corti (*ibíd.*) cita un pasaje de Pietro

Comestore, conocido por Dante, que a propósito de la confusión de las lenguas afirma que Dios dividió *dicendi modos et formas*. Con Babel desaparece la gramática perfecta, en cuyo marco *nomina sunt consequentia rerum*, como dice Dante ya en la *Vita Nuova* (XIII, 14)[8].

¿Pero entonces qué es lo que ha quedado? Han sobrevivido *formae locutionis* desbaratadas e imperfectas, así como son imperfectos los vulgares italianos que Dante analiza despiadadamente, mostrando sus defectos y su incapacidad de expresar pensamientos elevados y profundos: "Después del cataclismo lingüístico la lengua natural y universal, una vez perdida su naturaleza básica, se desmorona y deja las voces vagando como los restos de un navío hundido" (Corti 1981, 49).

La gramática de los Modistas pretendía ser "especulativa", pues en ella la lengua tenía que reflejar la naturaleza de las cosas. Cuando esta capacidad de reflexión se derrumba la lengua se torna *ad placitum*. Parece seguro que Dante, alejándose también aquí de la tradición medieval, considera que sólo las lenguas posbabélicas instauran una relación completamente convencional con las cosas. Después de la confusión de las lenguas toda *loquela* nuestra, excepción hecha por aquella cocreada

8. Sobre esta célebre expresión dantesca y sobre su origen de textos jurídicos, (cfr. Nardi 1985, 174 y sigs). Dante no diría que los nombres son la consecuencia de las cosas, sino que los nombres siguen (diría: se adaptan a) las cosas. Es bien claro que los nombres deben ser consecuencia directa de las cosas en una lengua perfecta reencontrada y no es casual que Dante use esta expresión precisamente cuando habla de vulgares ilustres.

por Dios, ha sido reconstruida por medio de la convención ("a nostro beneplacito reparata", I, IX, 6)[9].

El vulgar ilustre

Ahora se puede entender en qué consiste ese vulgar ilustre que Dante intenta cazar como a una pantera perfumada (I, XVI, 1)[10]. Imposible de aferrar, aparece por instantes en los textos de los poetas que Dante considera mayores, pero aún no parece formado, regulado, explícito en sus principios gramaticales: es que Dante, ante los vulgares existentes, persigue el sueño de una restauración de la *forma locutionis* edénica, natural y universal. Pero cuando Dante, a diferencia de lo que harán los renacentistas, va en busca de una lengua hebrea restituida a su poder revelador y mágico, pretende recrear la condición originaria con un moderno acto de invención.

9. Que en este párrafo se haga referencia al don divino como a una *loquela*, y no como una *forma locutionis*, me parece puro artificio retórico: Dante no discute la relación entre forma originaria y hebreo, y por metonimia llama a la una en lugar del otro, dado que esto que aquí es necesario subrayar es el olvido de la lengua hebrea originaria que se deriva como efecto del don de la *forma locutionis* perfecta. De otra parte también Mengaldo (1979, 75-76) nota cómo este párrafo ha provocado múltiples discusiones y no es el caso exigir a las formulaciones dantescas absoluta sistematicidad y coherencia.

10. Sobre la pantera, véanse las anotaciones de Jacqueline Risset (1982, 56-57).

El vulgar ilustre, cuyo máximo ejemplo será su lengua poética, es la manera como un poeta "moderno" sana la herida posbabélica. Este vulgar ilustre tendrá la *necesidad* (opuesta a la convencionalidad) de la lengua perfecta, pues así como la *forma locutionis* perfecta le permitía a Adán hablar con Dios, el vulgar ilustre le permite al poeta adecuar las palabras a lo que tienen que expresar, y que de otra manera no sería posible expresar.

De esta atrevida concepción del propio papel de restaurador de la lengua perfecta depende el hecho de que en el DVE Dante, en lugar de lamentar la multiplicidad de las lenguas, hace resaltar la fuerza casi biológica de éstas, su capacidad de renovarse, de cambiar con el tiempo. Pues es precisamente sobre la base de esta creatividad lingüística que Dante puede hacerse el propósito de inventar una lengua perfecta moderna y natural, sin ir en pos de modelos perdidos.

La evolución del hebreo

Tal vez esto explique una contradicción entre el DVE y *Paraíso* XXVI, que casi todos los comentaristas subrayan como un cambio de opinión profundo, radical e inexplicable, casi como un abandono por parte de Dante. En el DVE se dice sin ambigüedades que de la *forma locutionis* dada por Dios nace el hebreo como lengua perfecta, y que ya en ella Adán se dirige a Dios llamándolo Él. En cambio en *Paraíso* XXVI Adán dice:

> La lingua ch'io parlai fu tutta spenta
> innanzi che all'ovra inconsummabile
> fosse la gente di Nembrot attenta:

ché nullo effetto mai razionabile,
per lo piacer uman che rinnovella
seguendo il cielo, sempre fu durabile.
Opera naturale è ch'uom favella,
ma, così o così, natura lascia
poi fare a voi, secondo che v'abbella.
Pria ch'io scendessi all'infernale ambascia
I s'appellava in terra il Sommo Bene,
onde vien la letizia che mi fascia:
e El si chiamò poi: e ciò convene,
che l'uso dei mortali è come fronda
in ramo, che sen va e altra vene.

[La lengua que yo hablaba ya no cuenta
desde antes que a la obra inconsumable
la gente de Nemrod se hallara atenta;
porque ningún efecto razonable,
dado que el gusto humano se transforma
siguiendo al cielo, fue siempre durable.
Con la naturaleza se conforma
que hable el hombre, mas déjale natura
que hable a su gusto de una u otra forma.
Antes que fuese a la infernal tortura,
I se llamaba en tierra el bien que tiene
ardiendo de alegría a mi envoltura;
y Él se llamó después: y así conviene,
porque el uso mortal fronda es fecunda
en la rama, que vase y otra viene.]
(314-15)
Traducción de Ángel Crespo.

Adán dice que Dios nos da la facultad del lenguaje, o una gramática universal más definida, pero luego las lenguas se diferencian, crecen y cambian a raíz de la ini-

ciativa humana: y para probarlo argumenta que el hebreo que se hablaba antes de la construcción de la torre ya no era el que se hablaba en el paraíso terrestre (en donde Dios es llamado "I" mientras que luego es llamado "Él").

En efecto, el abandono teórico de Dante se refiere sólo a la sustitución de I con Él como primer nombre divino. Pero de Adán también dice que, una vez recibida la buena *forma locutionis*, incluso una lengua perfecta como el hebreo ha sido forjada, transformada de acuerdo con los tiempos y las costumbres por iniciativa de la palabra humana. Por lo tanto, habiendo actuado así el pueblo elegido, lo mismo podrá hacer Dante: transformar un vulgar natural y particular, elevándolo, por medio de una iniciativa poética, a condición de una naturalidad universal.

Es verdad que en el DVE también el hebreo de Adán tiene la característica de ser inmutable: y por lo tanto es seguro que Dante se corrige, aunque lo hace para perfeccionar la idea que ya se expresa en el DVE, obra que, lo recordamos de nuevo, no pretende ser un tratado sobre los orígenes del lenguaje sino sobre la posibilidad de llegar a la invención de un vulgar ilustre, lengua perfecta del futuro.

La pregunta que nos podemos plantear es, más bien, si el "abandono" no depende de una intuición sumamente privada de Dante, o si se puede certificar en otro contexto de la época. Con este fin no parecerá atrevida, aunque se deba conducir con prudencia, una exploración en los territorios del pensamiento cabalístico.

La cábala de los nombres

La tradición cabalística sigue dos vertientes. Una está constituida por la cábala de las Sefirot, llamada también cábala teosófica; la otra, representada por Abraham Abulafia, está constituida por la cábala de los nombres o cábala extática, que se practica recitando los nombres divinos y las diferentes combinaciones de las letras del alfabeto hebreo.

La práctica de lectura de la Torah aconsejada por Abulafia se podría referir tanto a las modalidades de la interpretación alegórica de las Escrituras que triunfa en todo el Medioevo cristiano como a la manera como los seguidores de la cábala teosófica leen el texto sagrado buscando en él alusiones simbólicas a las Sefirot. No obstante, la práctica de Abulafia se caracteriza porque, mientras que en la cábala teosófica y en el alegorismo cristiano la interpretación tiene por objeto encontrar un sentido oculto del texto sin alterar la letra de éste (téngase en cuenta que para San Agustín el problema consiste, por el contrario, en restablecer con absoluta certeza la letra del texto, es decir, la versión original, mejor y más fiel de las sagradas Escrituras), para Abulafia la interpretación tiene lugar alterando, desordenando, descomponiendo y recomponiendo la superficie textual y su misma estructura sintagmática hasta esos átomos lingüísticos que son las letras alfabéticas. El problema consiste en convertir el texto en un conglomerado de letras para componer nuevas cadenas significantes. "Abulafia transforma las letras de las palabras bíblicas en alegorías psicológicas y psíquicas mientras que los teósofos transforman la palabra bíblica en símbolo de entidades sobrenaturales" (Idel, 1988a, 215).

La cábala de las Sefirot respeta el sentido literal del texto (sustancia del contenido), además de la sustancia de la expresión (Manifestación Lineal del Texto), mientras que la cábala extática los descompone ambos y recompone el texto con un proceso de continua recreación lingüística. Si para la cábala teosófica entre Dios y el intérprete se encuentra el texto, para la cábala extática el intérprete se halla entre Dios y el texto.

Ello es posible porque para Abulafia los elementos atómicos del texto, las letras, poseen de por sí un significado, independientemente de los sintagmas en que se presentan. Toda letra es ya un nombre divino: "Al comienzo de la operación se recita el Tetragrammaton. Y puesto que para las letras del Nombre cada una de las letras es de por sí un Nombre, debes saber que el Yod es un nombre, y que YH es un nombre" (*Perush Havdalah de-Rabbi 'Akiva'*)[11].

He aquí un texto que debe hacernos reflexionar puesto que en él aparece la noticia de que Dios también puede ser llamado con la sola inicial de su nombre, y el Yod de Abulafia no puede dejar de recordar la I dantesca, que sustituye precisamente el Yod en la grafía Iaveh. Pero esta analogía se debe relacionar con otro pasaje de Abulafia, en donde figura una nueva analogía, aún más interesante.

Para la cábala extática el lenguaje es en sí mismo un universo, a través de cuya manipulación se puede llegar

11. Idel (1989,) observa que este conferir sentido también al sonido aislado es cercano a la concepción moderna del texto poético, en donde también la sola palabra aislada tiene una carga de significados, un valor estético en sí.

a una contemplación mística capaz de dar resultados mayores que los de la contemplación del mundo natural (y en este sentido el cabalista parece superior tanto al teósofo como al filósofo). La estructura del lenguaje representa la estructura de lo real.

Este tema es evidente en Abulafia, pero ya en los escritos de Filón de Alejandría se intentaba comparar la esencia íntima de la Torah con el Logos, con el Mundo de las ideas, y ciertas concepciones platónicas habían penetrado también en la literatura aggadico-midrashica, en la cual la Torah es el esquema mediante el cual Dios crea el mundo[12].

La Torah eterna se identifica, entonces, con la sapiencia y, en muchos pasajes, con un mundo de las formas, con un universo de arquetipos. En otro lugar, y siguiendo decididamente el averroísmo, Abulafia plantea una ecuación entre Torah e Intelecto Activo, "la forma de todas las formas de los intelectos separados" (*Sefer Mafteah ha-Tokhahot*). Por otra parte el mismo Zohar (I, 34b) afirma que "todas las materias, naturales como sobrenaturales, y todas las materias de este mundo y de todos los mundos futuros se encuentran en la

12. Idel (1989, xii) aclara que para algunos cabalistas teósofos la Torah debería asumir diversas formas según las diversas eras cósmicas en las cuales funcionaría de diferentes maneras. Para Abulafia, en cambio, a pesar de que se preste a una infinita combinación de las propias cartas, el sentido fundamental de la Torah no debería cambiar –y en tal sentido, según Idel, Abulafia sería un completo tradicionalista. La combinatoria debería tender a descubrir y a proyectar al mismo tiempo el sentido místico definitivo del texto sagrado.

Torah". Para Abulafia la Torah nos ha sido dada para actualizar nuestro intelecto posible.

Por lo tanto, a diferencia de lo que ocurre en la tradición filosófica occidental (de Aristóteles a los estoicos y al pensamiento medieval, incluidas la filosofía árabe y judaica), en la cábala el lenguaje no representa el significado o el referente. Si Dios crea el mundo a través de la emisión de voces lingüísticas o de letras alfabéticas, estos elementos semióticos no son representaciones preexistentes de algo sino formas con que se moldean los elementos con los cuales se constituye el mundo. Los resultados de esta asunción, así como su importancia para nuestro tema, son evidentes: aquí se delinea una lengua que es perfecta porque no sólo refleja en forma ejemplar la estructura del universo sino que, al producirla, coincide con ella como el molde con el objeto formado.

Sin embargo, para Abulafia esta matriz de todas las lenguas (que es una sola cosa con la Torah eterna pero no necesariamente con la Torah escrita) aún no coincide con el hebreo. Al parecer Abulafia hace una distinción entre las veintidós letras (y la Torah eterna) como matriz y el hebreo como lengua materna del género humano. Las veintidós letras del alfabeto hebreo representan los sonidos ideales que presiden la creación de cada una de las otras setenta lenguas existentes. El hecho de que otras lenguas tengan un mayor número de vocales depende de variaciones de pronunciación de las veintidós letras fundamentales (los otros sonidos extranjeros vendrían a ser, en términos modernos, alófonos de los fonemas fundamentales).

> Y por tradición profética nosotros aprendemos de los labios de Dios, que ha revelado sus secretos al siervo Moisés, que el mundo entero fue creado por las letras de la Lengua Santa y que todas las otras lenguas, comparadas con ésta, parecen como simios (*Sefer Imre Schefer*).

Otros autores notan que los cristianos carecen de la letra Het y que los árabes ignoran la Peh. Un cabalista renacentista como Yohanan Alemán afirma que las variaciones de pronunciación respecto de las veintidós letras hebreas se deben asimilar a los sonidos de los animales (algunos se asemejan al gruñido de los cerdos, otros al croar de las ranas, otros al sonido de la grulla), de tal manera que el hecho mismo de pronunciar otros sonidos revela que las otras lenguas son propias de pueblos que han abandonado la recta conducta de vida. En este sentido la multiplicación de las letras es uno de los resultados de la confusión babélica. Alemán es consciente de que otros pueblos han reconocido sus propias lenguas como las mejores del mundo, y cita a Galeno, según el cual la lengua griega es la más agradable y la que mejor corresponde a las leyes de la razón pero, no atreviéndose a contradecirlo, admite que ello deriva del hecho de que existen afinidades entre el griego, el hebreo, el árabe y el asirio.

Para Abulafia las veintidós letras representan todos los sonidos producidos naturalmente por los cinco órganos de la fonación. Lo que permite dar vida a las diferentes lenguas es el modo de combinar las letras. Abulafia considera que la palabra *zeruf* (combinación) y la palabra *lashon* (lengua) poseen el mismo valor numé-

rico (386). En este sentido, conocer las veintidós letras y las leyes de la combinatoria significa conocer la clave de la formación de cada lenguaje.

Abulafia admite que la elección de representar estos sonidos a través de ciertos signos gráficos es materia de convención, pero habla de una convención establecida entre Dios y los profetas. Abulafia conoce muy bien las teorías corrientes del lenguaje según las cuales los sonidos para ciertas cosas o conceptos son convencionales (pues encontraba esta idea aristotélico-estoica en autores como Maimónides), pero por lo visto logra salir del atolladero con una solución sumamente moderna, distinguiendo implícitamente entre convencionalidad y arbitrariedad.

El hebreo nace por convención, como todas las lenguas: Abulafia rechaza la idea, sostenida por otros, también en el área cristiana, según la cual un muchacho abandonado a sí mismo después del nacimiento empezaría a hablar automáticamente en hebreo. Y sin embargo el hebreo goza del privilegio exclusivo de no ser una lengua arbitraria, y es la Lengua Madre y Santa porque concuerda con la naturaleza (y por lo tanto el nombre conferido por Adán refleja la naturaleza de las cosas). Por ello Dios lo ha escogido aún sin haberlo creado. El discípulo de Abulafia, Joseph Gikatilla (*Bèure ha-Moreh*) dice que

> el significado del Génesis (2,19): "Éste es su nombre", es que es el nombre verdadero, acorde con la divina sapiencia, basada en el Libro Supremo. Porque [Adán] ha recibido todo esto en la Cábala y el Santo Benedicto lo había informado sobre el orden secreto del universo [...] y después de que Él lo había instruido fue ca-

paz de llamar a cada cosa con su verdadero nombre, de acuerdo con el Propósito Divino.

En este sentido el hebreo fue el protolenguaje, y como tal fue necesario para crear todas las otras lenguas:

> Si éste no hubiese sido el primer lenguaje no se habría encontrado el mutuo acuerdo para darle a un objeto un nombre diferente del que tenía antes, pues la segunda persona no habría comprendido el segundo nombre si no hubiese conocido el nombre original, logrando establecer así un acuerdo sobre el cambio (*Sefer or ha-Sekhel*; véase Idel 1989, 13-4).

Abulafia lamenta que su pueblo haya olvidado la lengua originaria durante el exilio, y considera naturalmente que el cabalista debe trabajar para lograr el descubrimiento de la verdadera matriz de las setenta lenguas. Será el Mesías quien revelará definitivamente los secretos de la cábala, y la diferencia entre las lenguas cesará al término de los tiempos, cuando toda lengua existente será reabsorbida por la Lengua Sagrada.

La forma de los cabalistas y la "forma locutionis" de Dante

Si regresamos ahora a las páginas del *De vulgari eloquentia* sobre la *forma locutionis* no podemos dejar de asombrarnos ante la analogía existente entre la posición de Dante y la de Abulafia. En ambos encontramos la idea de una forma general, principio de toda gramática específica, sobre cuya base se crean todas las lenguas, así como la idea del hebreo como lengua materna en cuanto

criatura de quien conocía, por enseñanza directa, todos los secretos de aquella Forma. Si las analogías constituyeran una prueba de contacto o de filiación tendríamos que decir que la posición de Dante en el DVE se aclara sólo a la luz de estas ideas cabalísticas.

Otro elemento interesante consiste en que en la escuela de Abulafia encontramos una idea que ayuda a explicar el supuesto abandono de Dante en *Paraíso* XXXII, en donde sugiere que el hebreo hablado en el momento de la confusión de las lenguas ya no era el mismo hablado por Adán.

Idel (1989) cita un manuscrito inédito de un discípulo de Abulafia en el cual se dice:

> Quienquiera que crea en la creación del mundo, si cree que las lenguas son convencionales, también tiene que pensar que hay dos tipos de lenguas: la primera es Divina, nacida de un pacto entre Dios y Adán, y la segunda natural, basada en un pacto entre Adán, Eva y sus hijos. La segunda deriva de la primera, y la primera fue conocida sólo por Adán y no fue transmitida a ninguno de sus descendientes, excepto a Seth [...] De esta manera la tradición llegó hasta Noé. Y la confusión de las lenguas en tiempos de la dispersión se produjo sólo para el segundo tipo de lengua, la natural.

Por lo visto este texto sugiere, en primera instancia, que hubo una evolución del hebreo originario de Adán. Pero si se recuerda que el término "tradición" se refiere a la cábala, y si se tiene presente la posición de Abulafia, he aquí que el pasaje citado alude de nuevo a una sapiencia lingüística, a una *forma locutionis* como conjunto de reglas para la construcción de distintas lenguas. Si la

forma originaria no es una lengua sino la matriz universal de las lenguas, entonces también resulta confirmada la transformación histórica del hebreo.

Ahora, no hay pruebas de que Dante conociera el pensamiento de Abulafia y la tradición cabalística en general. Sin embargo Abulafia vive en el mismo período, y se encuentra en Italia entre 1279 y 1291 (Idel, 1989, 83): alguna huella de su enseñanza tiene que quedar en el ambiente hebreo italiano. Es verdad que antes del Renacimiento un pensador cristiano no se acercaba a las misteriosas doctrinas de los judíos, escritas, por lo demás, en una lengua desconocida. Y si lo hubiese hecho seguramente no lo habría admitido en público. La comunidad judía pertenecía a esa categoría de repudiados, como los heréticos, que –como dice eficazmente Le Goff (1964, 373)– el Medioevo oficial al parecer detesta y admira al mismo tiempo, con una mezcla de atracción y de temor, manteniéndolos a distancia pero fijando esta distancia no muy lejos, de manera que permanezcan al alcance de la mano, razón por la cual "aquello que se llama caridad cristiana se asemeja, con relación a ellos, a la actitud del gato cuando juega con los ratones".

Como nos confirma Pico de la Mirándola, antes de la revaluación humanista, e incluso en su tiempo, se tenía de la cábala una noción sumamente imprecisa, y se confundía con la negromancia *tout court*. Por lo demás también en este caso se ha sugerido (Gorni, 1990, VII) que en la *Commedia* Dante cita con demasiada insistencia varias artes adivinatorias y mágicas (astrología, quiromancia, fisionómica, geomancia, piromancia, hidromancia y, naturalmente, negromancia): de alguna manera se hallaba al paso con una cultura subterránea y marginada de la

cual hacía parte, en forma confusa, el cabalismo, por lo menos según una vulgata corriente.

Por otro lado los cabalistas italianos, en cuanto parte de la comunidad judía, y a pesar de su aislamiento en juderías, no podían vivir completamente separados de la realidad social de la época, por lo menos por su conocimiento de los vulgares locales. Circulaban judíos convertidos y había una polémica permanente, constituida tanto por debates escritos como orales, entre la Iglesia y la Sinagoga (véase Calimani, 1987, VIII). Muchos teólogos, ansiosos de renovar la exégesis bíblica, consultaban a los rabinos. El intercambio entre pensamiento árabe y pensamiento judío por un lado y pensamiento árabe y pensamiento cristiano por el otro, era tan frecuente como documentable. Un hombre como Dante puede no haber conocido directamente ciertos textos sino recogido influencias, a lo mejor de segunda mano. No se deben olvidar los contactos provenzales de Brunetto Latini, su maestro, ni las relaciones entre los cabalistas y la Provenza.

Además no se debe subestimar la influencia averroísta sobre Abulafia y, en todo caso, su evidente creencia en un Intelecto Activo a la vez único y común a toda la especie humana, que se identifica con la Sapiencia y con la Torah eterna. Ha sido ampliamente demostrada la simpatía de Dante por las posiciones averroístas, y en especial su concepción avicénico-agustiniana del Intelecto Activo (identificado con la Sapiencia divina), que le proporciona las formas al intelecto posible (véase especialmente Nardi, 1985, V). Y a la vertiente averroísta tampoco eran extraños los Modistas y otros propugnadores de una gramática universal. Seguramente es posible, aún sin buscar influencias directas, hablar de un

clima intelectual que se manifiesta tanto en el mundo cristiano como en el judío y en el musulmán, y sostener que Dante era un intelectual demasiado sensible e informado como para no percibir este clima.

De esta manera la interpretación de la *forma locutionis* del DVE, no como lengua sino como matriz universal de las lenguas, incluso sin ser vinculada directamente con los Modistas, como quiere Maria Corti, se torna aún más válida.

Como hemos visto, es natural y obvio que la solución de Dante resulte distinta de la de Abulafia, pero seguramente se trata de dos alternativas que nacen del mismo asunto fundamental.

Conclusión

Llegados hasta aquí, en el ámbito de un estudio sobre la búsqueda de la lengua perfecta, podríamos preguntarnos cuál es la función de una nueva lectura del *De vulgari*, puesto que la solución dantesca por lo visto se aleja tanto de la de los investigadores de una lengua preadánica como de la de los constructores de nuevas lenguas. Seguramente no es la primera vez en la historia que alguien intenta definir como perfecta la propia lengua, por ejemplo creyendo reconocer en el francés la lengua de la razón o en el alemán la única lengua en que es posible filosofar. En todos estos casos la intraducibilidad se torna la condición de la perfección, y se asiste a la paradoja de una lengua perfecta que no puede decir las cosas que dicen las otras lenguas sino sólo las cosas que ella misma es capaz de decir (y que, por supuesto, son las únicas que vale la pena decir).

La búsqueda europea de una lengua perfecta se orienta, en cambio, en otra dirección: es la búsqueda de una lengua que le permita a todo el mundo comprender y decir con mayor precisión lo que las lenguas particulares dicen mal.

Pero es precisamente en vista de esta búsqueda que tenemos que ejercer una violencia sobre la obra de Dante y, tras haberla interpretado por lo que ella pretende decir, utilizarla también para examinar aquello que, aún sin decirlo, sugiere.

En realidad Dante, en su correría *glotogónica* –además de decir cuál es su elección– prefigura casi todas las alternativas que se le presentan a los teóricos de las lenguas perfectas, como si cada uno de ellos desarrollara una posibilidad ya esbozada por el DVE.

Además de la elegida por Dante el DVE sugiere por lo menos otras cinco posibilidades.

1. Una lengua perfecta existió, y fue el hebreo adánico. Puesto que éste se conserva (por lo menos según Dante) hasta la diáspora, será necesario emprender la búsqueda de esta lengua perfecta. Se trata de la posición de los cabalistas cristianos del Renacimiento e incluso posteriores. Pero si según algunos de ellos el hebreo tendrá que estudiarse en su gramática para llegar a entender las revelaciones que puede transmitir, según otros es revelador en la medida en que parece incomprensible, circundado por un *mana*, potente como medio de operación mágica pero no como instrumento de comunicación.

2. Aunque el DVE no considera esta posibilidad, era fatal que la investigación del hebreo condujera la cultura del Renacimiento al descubrimiento de la tradición cabalística, gracias a la cual se vendrá a saber que la crea-

ción se produjo por medio de una combinación de letras. Es así como a través del redescubrimiento del hebreo que se perfila una de las vías maestras de la búsqueda de la lengua perfecta, aquélla que conduce de Lulio a Leibniz y a la lógica moderna.

3. Si la dependencia de una *forma locutionis* perfecta era la característica de la lengua adánica, es en busca de semejante gramática (que no es sólo gramática de palabras sino también de ideas, no sólo de *modi significandi* sino también de *modi intelligendi*) que hay que lanzarse. Desde las reinterpretaciones medievales de las *Isagoge* de Porfirio hasta los teóricos ingleses de las lenguas racionales en los siglos XVII-XVIII, y aún más allá, se proyecta la aventura de la construcción de una lengua de la razón, capaz de combinar un conjunto finito de universales.

4. Si es posible construir un vulgar ilustre sobre los residuos, las leyes incompletas y los detritos de las lenguas naturales, construir un vulgar ilustre de alcance universal, ¿por qué no intentar construir una lengua internacional que formule de nuevo una gramática en su integridad, valiéndose de radicales semánticos y de estructuras sintácticas de todas o de algunas de las lenguas existentes? Esta lengua será "artificial" por cuanto respecta a la construcción, pero seguirá tendencias lingüísticas tan naturales que no dejará de imponerse para el uso universal, convirténdose en una nueva lengua natural única y perfecta. Ésta es la vía de innumerables constructores de lenguas internacionales, de las cuales el esperanto es el ejemplo más conocido y respetado.

5. Sigue siendo controvertida la manera como Adán ha hablado con Dios. Seguramente sobre la base de una recta *forma locutionis*: pero, puesto que Dios no se diri-

gía a él con palabras expresadas vocalmente, ¿cómo es que se ha efectuado la relación de comunicación recíproca? Muchos dirán que esta relación –a la cual los sonidos podían servirle o no servirle de apoyo– era de naturaleza mística. Dios podía hablar con Adán de la misma manera como Amor le dicta al poeta. María Corti (1981, II, 4), insiste mucho sobre este tema y proporciona una amplia gama de fuentes de los Padres y medievales que podrían haber estimulado a Dante en esta dirección. En tal caso se produciría una transferencia de sentido en donde el vehículo expresivo es irrelevante, pues el sentido se transmite, por así decirlo, de mente a mente o de corazón a corazón. Por supuesto un sentido cuyo soporte externo es intraducible porque consiste en estruendo, en ruido, en sonido no lingüístico, no es ni imitable ni interpretable. El máximo de naturalidad, de perfección y de profundidad reveladora se identifica con el máximo de la indecibilidad. La más racional (porque la más divina) de las lenguas, se manifestaría como relación irracional sobre la cual la razón interpretativa no puede decir nada: curiosa paradoja, si no fuera porque esta tendencia ha generado una práctica, por lo demás muy anterior a Dante, denominada *glosolalia*. En cierto sentido la relación renacentista con el hebreo como lengua incomprensible también tenía rasgos de glosolalia. La práctica de ésta constituye un momento en el cual las expresiones parecen semejantes al incomprensible balbucear posbabélico, y sin embargo la comprensión está garantizada, aunque sea indemostrable. Incluso siguiendo la elección de Dante nos podemos orientar en la dirección de la glosolalia: por ejemplo con la búsqueda de un lenguaje transmental entre los Futuristas rusos, o con la concepción de una

poesía quintaesenciada, en donde el máximo de sentido se expresa mediante la ambigüedad de la reticencia, de la alusión, del espacio blanco (véase Mallarmé).

Así, el DVE no contiene sólo el programa lingüístico y poético de Dante, sino que presenta *in nuce*, sin que su autor se percatara de ello, temas que serán desarrollados por otros, a menudo ignorando las posiciones dantescas. De manera muchas veces desordenada, y no sin numerosas contradicciones, Dante pensaba ya en todos los problemas que una lengua perfecta podía poner en juego.

BIBLIOGRAFÍA

Calimani, Riccardo 1987
Storia dell'ebreo errante, Rusconi, Milán.

Corti, Maria 1981
Dante a un nuovo crocevia, Società Dantesca Italiana, Quaderni i, Libreria Commissionaria Sansoni, Florencia.

Corti, Maria 1984
Postilla a una recensione, en "Studi medievale", 3ª serie, xxv, 2.

Dal Pra, Mario 1977
Voz "Cabala", en *Enciclopedia Einaudi*, vol. ii, Turín.

Di Nola, Alfonso M. 1984
Cabbala e mistica giudaica, Carucci, Roma.

Dragonetti, Robert 1961
La conception du langage poétique dans le 'Divulgari eloquentia' de Dante, en *Aux frontières du langage poétique*, Romanica Gandensia ix.

Eco, U., Marmo, C., Lambertini, R., Tabarroni, A. 1985
Latratus canis, en L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto.

Eco, Umberto 1986
La lettera XIII e l'allegorismo medievale, en *Sugli Specchi e altri saggi*, Bompiani, Milán.
Gorni, Guglielmo 1990
Lettera, nome, numero, Il Mulino, Bolonia.
Idel, Moshe 1988a
Kabbalah, New Perspectives, Yale University Press, New Haven.
Idel, Moshe 1988b
The Mistical Experience of Abraham Abufalia, State University of New York Press, Albany.
Idel, Moshe 1988c
Studies in Ecstatic Kabbalah, State University of New York Press, Albany.
Idel, Moshe 1988d
Hermeticism and Judaism, en Merkel I. y Debus A. (a cargo de), *Hermeticism in the Renaissance*, Washington, Folger.
Idel, Moshe 1989
Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abufalia, State University of New York Press, Albany.
Le Goff, Jacques 1964
La civilisation de l'Occident médiéval, Arthaud, París.
Maierù, Alfonso 1983
Dante al crocevia, en "Studi medievali", 3ª serie, xxiv, 2.
Maierù, Alfonso 1984
Il testo come pretesto, en "Studi medievali", 3ª serie, xxv, 2.
Marigo, A. 1938
'De vulgari eloquentia' ridotto a miglior lezione e commentato da A. Marigo, Le Monnier, Florencia.
Mengaldo, Pier Vincenzo 1968
Introduzione al "De vulgari eloquentia", Antenore, Padua.
Mengaldo, Pier Vincenzo 1979

Introduzione e note al 'De vulgari eloquentia', en Dante Alighieri, *Opere Minori*, ii, Ricciardi, Nápoles.

Nardi, Bruno 1985

Dante e la cultura medievale, Laterza, Roma-Bari.

Pagani, Ileana 1982

La teoria linguistica di Dante, Liguori, Nápoles.

Risset, Jacqueline 1982

Dante écrivain, Seuil, París.

Scholem, Gershom et al. 1979

Kabbalistes chrétiens, en Kabbalistes chrétiens, Cahiers de l'Hermetisme, Albin Michel, París.

Scholem, Gershom 1954

Zur Geschichte der Anaenge der Christlichen Kabbala, en *Essays Presented to Leo Baek*, East and Wets Library, Londres.

Scholem, Gershom 1960

Zur Kabbala ind ihrer Symbolik, Rhein-Verlag, Zurich.

Scholem, Gershom 1974

Kabbalah, Keter Publishing House, Jerusalén.

Secret, François 1964

Les Kabbalistes chrétiens de la renaissance, Dunod, París.

Viscardi, Antonio 1942

La favella di Cacciaguida e la nozione dantesca del latino, en "Cultura neolatina", ii.

La naturaleza y los símbolos

FRANCESCO MOISO

1. Temporalidad y forma

Uno de los *topoi* más afortunados de la filosofía moderna dice que "el hombre entiende sólo aquello que él mismo hace". Su función, a partir de Vico, consiste, como es sabido, en ponerle un límite a las pretensiones del "método" geométrico como instrumento universal de conocimiento, valorizando al mismo tiempo un ámbito – el de la filología y la historia – cuya comprensión se le escapa por completo al conocimiento de tipo científico[1]. El principio de Vico reaparece, en una posición eminente, en un punto particularmente crucial de la filosofía posidealista, siendo colocado por Wilhelm Dilthey como fundamento del concepto de las ciencias del espíritu y utilizado como eje de su construcción. La naturaleza no lleva la huella de la actividad humana, depende de una actividad exterior a nosotros e irreduc-

1. Giambattista Vico, *La scienza nuova seconda, giusta l'edizione del 1744* [*La ciencia nueva*], F. Nicolini ed., Bari, Laterza, 1953, pág. 9. Véase, además, *De antiquissima italorum sapientia*, Liber Primus, Caput I, 2, en Giambattista Vico, *Le Orazioni inaugurali, il De italorum sapientia e le Polemiche*, G. Gentile y F. Nicolini eds., Bari, Laterza, 1914, págs. 136-7.

tible a la objetivación de nuestra vida. Pero ello la excluye de *nuestra memoria*. No sucede lo mismo con lo que ha sido creado por el espíritu, lo cual, por objetivado y externo que sea respecto a quienes entienden, permanece indisolublemente ligado al *Erleben*, del cual no puede ser separado. El *Erleben* es la unidad viviente presente a sí *en el presente*, de tal manera que, a diferencia de la para nosotros pura exterioridad de la naturaleza, la exterioridad *sólo relativa* de las creaciones del espíritu no las excluye de la posibilidad de ser *conducidas de nuevo al presente* e interiorizadas en el acto mismo de entender[2].

Dilthey interpreta la temporalidad constitutiva del *Erlebnis* como el crecimiento sobre sí mismo de un flujo heracliteo o "decurso", una mutación por medio de la construcción sobre cuanto ya existe. El pasar y el entrar en la memoria son esenciales para el *Erlebnis*, pero este mismo es íntima unidad vital, interioridad no afectada por la exterioridad (espiritualidad, no naturaleza), de tal manera que la rememoración, en cuanto objetivación y comprensión de la composición o estructura del curso de la vida, de su *forma*, constituye, al fin y al cabo, una caída por fuera de la vida: al fin y al cabo aquello que el discípulo de Sais descubre al levantar el velo de la Gran Diosa es forma, y no vida[3].

Las estructuras de lo espiritual son, por lo tanto, la forma de la vida. Son, como ya hemos visto, formas de la memoria que permiten repetir, aunque de manera

2. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geistwissenschaften* , trad. ital., págs. 236-37.

3. *Ídem*, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geistwissenschaften* , págs. 297-98.

indirecta y objetiva, la presencia viviente, revivir de alguna manera el tiempo presente. La forma es el vehículo que conduce al límite de la íntima unidad indecible. Esta inseparabilidad de unidad individual inefable, y estructura en la cual ésta se objetiva y se da a conocer en el tiempo y en la memoria posee para Dilthey un carácter circular: la elaboración conceptual de un campo es posible sólo si ya se conocen los signos distintivos de los objetos que hacen parte de éste (por ejemplo, para la poesía, los signos distintivos de las obras poéticas respecto a las no poéticas). Este principio hermenéutico bien conocido es obtenido por Dilthey a partir del carácter general de todo el mundo espiritual e histórico, más que a partir de la estructura interna de las disciplinas identificables como "ciencias del espíritu": lo que constituye la base de la mencionada circularidad es el carácter *autocéntrico* de las estructuras del mundo espiritual, ligado a su vez a la unidad de *Erleben* y estructura objetiva en el entendimiento. La autocentricidad de la conexión dinámica se refleja en cada unidad espiritual, la cual –ya sea individual o colectiva– actúa como productora de fines y valores, según una teleología peculiar e inmanente[4].

De esta manera teleología, autocentricidad y temporalidad resultan inseparables de la unidad biopsíquica del *Erleben*; su conceptualización, al contrario de lo que sucede en las ciencias naturales, que obran generalizando y estableciendo cadenas causales, se produce por medio de la identificación de *tipos*, de casos ideales obtenidos mediante comparación y que engloban una multiplici-

4. *Ídem.*, *Der Aufbau...*

dad de fenómenos alrededor de un punto central[5]. El nexo entre finalidad y tipo es esencial para las unidades autocéntricas del mundo espiritual, y no se presenta en la naturaleza. Éste es un pasaje sumamente importante, pues con él Dilthey por una parte acepta la herencia goethiana, negando por otra su aplicabilidad a ese campo en el que Goethe había desarrollado su concepto de tipo, el campo del mundo viviente no psíquico, el de las formas y metamorfosis de los cuerpos. Una consecuencia inmediata es la negación de la *Naturphilosophie* (Dilthey cita explícitamente a Schelling y a Hegel pero su crítica también se refiere directamente a la obra naturalista-filosófica de Goethe), que es acusada de "introducir la conexión espiritual dentro de la naturaleza"[6].

La posición de Dilthey es ejemplar porque muestra una situación ya consolidada, especialmente en el credo de los filósofos: al abandonar a las ciencias naturales el reino del método y el conocimiento de las causas eficientes, la filosofía se retira –en un principio en compañía de las *Geistwissenschaften* y luego cada vez más sola– en el reino de los valores y de las causas finales, entendidos como lo propiamente humano, y de los cuales sólo nosotros, a diferencia de la naturaleza, disponemos. En esta posición hay un eco preciso de la reacción contra la filosofía de la naturaleza en la Alemania de 1840, cuando la nueva escuela fisiológica de Johannes von Müller, y Schleiden en particular, criticaba radicalmente el "teleologismo" de Schelling y de Hegel, proponiendo explicaciones mecánicas de la vida: la bien conocida

5. *Ibíd.*
6. *Ídem., Plan der Fortsetzung...*

crítica de Nietzsche a las causas finales (los "gigantes" del ciego instinto de la naturaleza contrapuestos a los "enanos" de la conciencia) deriva de aquella polémica, y la misma posición de Dilthey muestra con claridad que los filósofos menos radicales y no dispuestos, como Nietzsche, a sacar las consecuencias extremas de la expulsión de la teleología de la naturaleza intentan erigir una línea de resistencia retrasada, recortando un espacio menor para el "espíritu" entendido como "verdadera vida" sólo en cuanto "vida humana" inmediatamente presente a sí misma y cerrada en el círculo de la conciencia y del valor[7].

La perspectiva de las *Geistwissenschaften* diltheianas les reserva sólo a éstas, en su condición de nacientes de una viva experiencia de la temporalidad, la posibilidad de aferrar el *principium individuationis* de lo real: como consecuencia de ello el ámbito de la naturaleza orgánica en su integridad se convertirá en la sede de un conflicto entre las tentativas de explicación abstracta de las ciencias y la resistencia que el objeto viviente presenta ante éstas, contraponiendo su individualidad irreductible al ideal reduccionista que se persigue. Así las cosas, el privilegio de poseer una forma viviente capaz de ser *entendida* resulta estar reservado a la humanidad, en la medida en que tiene su *principium individuationis* en el nexo temporal vivido inmediatamente y *tiene historia*,

7. Mattias Jakob Schleiden, *Schelling's und Hegel's Verhältnis zur Naturwissenschaft [...]*, O. Breidbach ed., VHC Acta humaniora, Weinheim 1988. Friedrich Nietzsche, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, G. Colli y M. Montinari eds., Berlín, De Gruyter, 1967 y sigs., V, 1, págs. 118-20.

posee el tiempo como horizonte de su propio obrar. Las formas vivientes no psíquicas carecen de historia y su individualidad está destinada a permanecer en una dimensión intermedia, respecto de la cual vale la prohibición de proyectar el "nexo espiritual" siguiendo la analogía con nuestro mundo[8].

Nos podemos preguntar, sin embargo, si la identificación de la temporalidad con la presencia y el hacer presente a sí en el *Erleben* permite comprender efectivamente la historia y la individualidad. Ya a Dilthey no se le escapan las "antinomias que el pensamiento halla en el *Erlebnis* del tiempo", pues por una parte el presente es plenitud real, *es siempre* y sólo a través de éste que nosotros poseemos el pasado y el futuro, pero por otra éste *nunca es*, pues en él siempre permanece el recuerdo del pasado como aquello que ya había estado presente. El precio que se paga para fundamentar la historicidad en la presencia resulta demasiado alto: implica, en efecto, que se renuncie a la pretensión de penetrar con el conocimiento el *Erlebnis* y con éste la individualidad, que debería constituir el objeto propio y la posesión segura de las *Geistwissenschaften*, es decir, de la filosofía contra la pura exterioridad del conocimiento naturalista[9].

Por otro lado es difícil negar que la naturaleza, en

8. Dilthey, *Der Aufbau*...

9. *Ídem.*, *Plan der Fortsetzung*... El editor italiano, Pietro Rossi, considera que "la imposibilidad de reducir la temporalidad a la puntualidad de la presencia tal vez encuentre aquí su expresión más decidida". Hay que anotar, sin embargo, que el propio Dilthey subraya el carácter antinómico del

especial la orgánica, tenga historia y temporalidad internas y no sólo proyectadas sobre ella por analogía con la historia humana. Más aún, también en la naturaleza orgánica encontramos ese nexo entre individualidad e historia que tal vez se le querría reservar al hombre como viviente-espiritual: el organismo de los vegetales y de los animales es incomprensible en sus estructuras si no se tienen en cuenta las operaciones dirigidas al alcance de un cierto estado o a la promoción de otras operaciones. La biología contemporánea ha aprendido a distinguir entre objetivo o propósito consciente y finalidad o *telos* natural, de manera que la introducción de éste en la consideración de los objetos vivientes ya no puede ser tachada de antropomórfica: la noción misma de programa implica, en genética, que "historias" o recorridos temporales con un comienzo y "atraídos" hacia una conclusión (con una analogía con el "motor inmóvil" aristotélico) sean intrínsecos a la constitución de los vivientes, sin que ello constituya una indebida intromisión de modelos tomados de lo "espiritual"[10]. René Thom ha propuesto recientemente una recons-

---

Erlebnis en el tiempo: la intención de comprender la continuidad de los valores se encuentra en contradicción con la proclamada centralidad de la presencia puntual, no obstante ésta se declare inalcanzable.

10. Véase en especial Ernst Mayr, *Teleological and Teleonomic, A New Analysis*, en *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*, R. S. Cohen y M. W. Wartofsky eds., Dordrecht-Boston, Reidel, 1974, págs. 91-117.

trucción formal de la ontogénesis del organismo animal como moldeada sobre la secuencia de eventos (la "historia" como se puede dar en un relato) vinculados con la obtención de un botín: la forma orgánica y la constitución misma de cada individuo viviente resultan, así, tan inseparables de las "historias" que conservan como incomprensibles sin ellas[11].

Restituirle temporalidad, finalidad e individualidad a la naturaleza cuando nos movemos en el ámbito de una herencia filosófica condicionada en gran parte por la contribución diltheiana significa enfrentar la relación de la temporalidad con la forma. Ello equivale a intervenir desde dos flancos: en efecto, por un lado es necesario aclarar la relación entre la forma y la temporalidad en la naturaleza, examinando si en el caso de ésta se puede, y dentro de qué límites, hablar de algo así como una "historia" y de una temporalidad fecunda, no restringida al tiempo abstracto de la tradición física; por el otro lado hay que aclarar la relación entre la experiencia del tiempo y la construcción de las formas dotadas de valor y "sentido" que se da en el interior de la conciencia, examinando si en tal relación se halla por lo menos, y en qué límites, un reflejo de las formas naturales. Un problema ulterior, pero independiente respecto a los dos apenas indicados (y que aquí es posible tratar sólo de manera preliminar) consiste en investigar si el término "individuo" posee para el conocimiento un significado unívoco cuando es atribuido a simples vivientes o a vivientes "espirituales".

11. Véase el capítulo *Embryologie animale* en René Thom, *Esquisse d'une sémiophysique* [*Esbozo de una semiótica*], París, InterEditions, 1988, págs. 76-112.

2. *Las formas de la naturaleza*

La opinión predominante encuentra "formas" en sentido propio –es decir, no como meros "contornos" o "perfiles" que resultan de un proceso puramente mecánico de agregación de las partes– sólo en el ámbito de los productos humanos y en el de los organismos vivientes. En el caso de los productos humanos la forma depende directamente de la intención o voluntad del autor y (por lo menos para los productos técnicos) se encuentra en una relación inmediata con la función que debe cumplir el objeto; en el caso de los organismos vivientes la forma parece estar directamente ligada al desempeño de las funciones vitales y, en todo caso, se considera secundaria respecto a la eficacia y a la adaptación de estas últimas, sobre las cuales se ejerce la presión selectiva del ambiente. La marginalidad de los aspectos formales del mundo inorgánico, junto con su subordinación en el ámbito de los vivientes y con su mera funcionalidad respecto de la "creación", tanto técnica como estética, en el ámbito de la producción humana, parece un buen motivo para tachar de veleidosa y arbitrariamente analógica toda consideración del problema morfológico que aspire a extenderse *a los tres sectores juntos*. El estudio unitario de las formas inorgánicas y orgánicas de la naturaleza, dejando por ahora de lado el ámbito de los productos humanos, ha sido descuidado por mucho tiempo, cuando no ha sido condenado como lamentable residuo de la tan desacreditada filosofía de la naturaleza de corte "romántico" (en donde el mismo término "romántico" ha sido usado por fuera de toda referencia histórica rigurosa y con una

intención de pura condena). Es muy probable que, como sugiere Thom, la falta de interés hacia las cuestiones morfológicas relativas a la naturaleza inanimada por parte de los estudiosos se deba atribuir en gran parte al carácter a menudo transitorio y aleatorio de tales formas que, como las nubes o las crestas de las ondas, parecen demasiado inestables como para merecer nuestra atención; también es muy probable que, como sugiere de nuevo Thom, nuestro interés de cazadores, condicionado en sentido evolucionista, nos disponga más hacia las formas vivientes que hacia las de materiales que no constituyen presas posibles. Más allá de las hipótesis de tipo histórico-cultural o biológico-antropológico acerca del origen de este desinterés hacia las formas de la naturaleza resulta decisiva una constatación: las formas naturales han empezado a ser sometidas a un análisis específico y unitario sólo cuando se ha dejado de centrar la atención en las formas como tales, conclusas y tomadas independientemente de sus procesos formativos, para considerarlas en relación con éstos, como productos y resultado de procesos dinámicos, de un *crecimiento en el tiempo y en el espacio*[12].

El primer paso en esta dirección (muy anterior a los aportes de C. H. Waddington y de Thom) lo constituye, como es sabido, la famosa obra de D'Arcy Wentworth Thompson *On Growth and Form* (1917), que se basa en la aserción según la cual

> La forma de un objeto se encuentra definida cuando se conoce su grandeza (*magnitude*), actual o relativa, en

12. *Ídem.*

varias direcciones y el crecimiento implica los mismos conceptos de grandeza y dirección, vinculados al concepto ulterior, o "dimensión", del tiempo.[13]

La ciencia clásica había manifestado su interés por los fenómenos de crecimiento sobre todo cuando en ellos se manifestaba una *regularidad*: el modelo más difundido era el de los cristales, y se trató de reducir a "cristales vivientes" incluso los organismos vegetales y animales. La característica de los cristales es el crecimiento en condiciones próximas al equilibrio: las moléculas que alcanzan la superficie del "germen" cristalino después de algunos intentos se disponen en la posición de máximo equilibrio, es decir, de más elevada estabilidad. Pero en la naturaleza ello constituye un caso extremo, pues la mayor parte de los procesos de crecimiento y de morfogénesis se dan en condiciones lejanas del equilibrio. Los procesos de agregación por difusión, en especial, en los cuales ciertas partículas alcanzan un centro de agregación siguiendo un camino casual, dan lugar a crecimientos *inestables*, que resultan de la interacción del crecimiento con la "interferencia" debida a la intervención de eventos casuales. Las estructuras que se forman en tales procesos, ya sea inorgánicos u orgánicos –de las "figuras de Lichtenberg", conocidas desde la edad romántica, a las formaciones dendríticas de los cristales, hasta las ramificaciones de los vasos sanguíneos y de las vías aéreas de los pulmones–, presentan analo-

13. D'Arcy Wentworth Thompson, *On Growth and Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, vol. I, pág. 22.

gías impresionantes con los *fractales* de Mandelbrot y pueden ser tratadas matemáticamente precisamente por medio de éstos[14]. Tales fenómenos tienen en común que presentan respuestas no proporcionadas a los estímulos, de manera tal que, a diferencia de lo que sucede en las series causales a las cuales la ciencia clásica les atribuía el valor de modelos de la *realidad dotada de orden*, un evento minúsculo puede tener consecuencias formidables. Las formas de un paisaje montañoso, de la línea de una costa marina, de los vasos sanguíneos del corazón y del vello intestinal revelan su gran cercanía a eventos de este tipo por la dinámica de su crecimiento. Pero la misma "forma", en el sentido más general (no sólo como conformación espacial) de regla interna de un proceso dinámico, resulta nuevamente definida en virtud de las recientes observaciones. Desde la antigüedad la medicina había identificado la salud con un estado de "orden y medida" y la enfermedad con una ruptura de éste (*ametrìa*). Por ello fue tan grande el estupor de los fisiólogos contemporáneos cuando se percataron de que el latido cardíaco de una persona no se presenta, como se presumía, con una regularidad periódica, sino en forma intrínsecamente aleatoria, mientras que el acercamiento a la "regularidad" es una pérdida de flexibilidad característica de estados patológicos (por ejemplo del infarto): al parecer el mismo organismo genera este procedimiento "caótico", independientemente de los "disturbios" que pro-

14. Leonard M. Sander, *L'accrescimento dei frattali* en *Il caos. Le leggi del disordine*, a cargo de G. Casati, Le Scienze , Milán, 1991, págs. 96-97.

vienen del ambiente[15]. Lo que presenta un mayor interés filosófico en aquello que hemos expuesto, lamentablemente a grandes rasgos, es la modificación radical que sufren los conceptos de orden y de medida (la "correspondencia", en la realidad, de las partes entre sí y con el todo), que arrastra consigo el mismo "medidor" de toda regularidad, el fundamento de la regularidad en general: el tiempo.

Nuestra concepción del tiempo está ligada, de manera más o menos evidente, a los sistemas físicos de medida que utilizamos: se escogen fenómenos que presentan una regularidad y periodicidad porque estas cualidades se le atribuyen al tiempo como tal. En este sentido el tiempo parece ser la medida de dos tipos de eventos: los que recorren en forma regular un camino hasta su *fin* (hasta el "punto final") y los que "duran" presentándose de nuevo siempre iguales a través de un "ciclo". Los eventos del mundo sublunar y los de las esferas celestes de la tradición antigua ilustran bien estas dos posibilidades, que también se pueden relacionar con modelos físicos bien precisos: podemos imaginar un péndulo real, cuyo movimiento está sujeto a roces que lo conducen, después de un cierto tiempo, a detenerse; y un péndulo ideal, libre de roces, cuyo movimiento se perpetúa sin cesar. Si definimos como "atractor" la "forma geométrica" hacia la cual el comportamiento de un sistema físico se estabiliza (o es "atraído") podemos representarnos el caso del péndulo real como una evolución hacia un punto (en el cual el movimiento cesa

15. Ary L. Goldberger, David R. Rigney, Bruce J. West, *Caos e frattali in fisiologia umana*, *ídem*, págs. 102-5.

después de haber recorrido una espiral en el "espacio de las fases", es decir, en el plano cuyas coordenadas son la posición y la velocidad del péndulo), mientras que el caso del péndulo ideal evoluciona hacia una órbita circular[16]. La "regularidad" de los fenómenos celestes se debe a la posibilidad que tienen de ser asimilados al movimiento de un péndulo sin roces, lo cual permite, por ejemplo, que las posiciones futuras sean calculadas con precisión, una vez conocida la posición en un determinado momento y las características de la órbita. Pero esta regularidad, que como es evidente es ante todo la propiedad de *cierto tipo de sistemas físicos* a cuyas características dinámicas se les reconoce un valor paradigmático para toda la naturaleza, se presenta sólo en casos-límite del universo real, es decir, sólo cuando no intervienen eventos causales que generen una *discontinuidad* en el proceso. Pero la mayor parte de los fenómenos pertenecientes al mundo físico (especialmente los antes mencionados, que moldean tanto la dinámica y la forma de los montes como la de los cuerpos vivientes) no presentan este tipo de "regularidad", a pesar de estar "regulados" y de ser "regulares" de otra manera: la manera como se desarrollan recuerda, más bien, la distribución de las cartas, mezcladas periódicamente por el heraldo, o la mezcla que soportan las partículas de una masa de harina por medio del reiterado doblamiento y estiramiento[17]. En tal caso la dinámica del proceso presenta una difusión a través de un medio discontinuo. En estos casos se habla de una evolución del sistema hacia un

16. James P. Crutchfield, J. Doyne Farmer, Norman H. Packard, Robert S. Shaw, *Il caos.*, *Ídem*, pág. 25.

17. *Ibíd.*, págs. 27-28

"atractor extraño" o "caótico": el modelo del péndulo resulta inadecuado para expresar el desarrollo y la "regla" interna de estos fenómenos, en los cuales el conocimiento del estado inicial no permite previsiones deterministas como lo son las astronómicas[18].

Naturalmente nosotros, por razones de utilidad, podemos escoger como modelo del tiempo los fenómenos del péndulo (y ello parece oportuno por las simplificaciones que permite en la formalización de los fenómenos y en la organización de la vida en una sociedad industrializada), pero en cierto sentido lo que resulta resquebrajado es el carácter absoluto de este modelo, colocado como fundamento de lo que Koyré llamaba el moderno "universo de la precisión", contrapuesto al "mundo del aproximadamente": la duración real, la temporalidad como "ritmo" interno y como conexión entre los sucesivos eventos momentáneos de lo que existe resulta ser un *evento complejo*. La simplicidad de la dimensión temporal, junto con el modelo-metáfora del péndulo, base estructural de todos nuestros relojes, con la imagen de la línea recta, que relaciona en su continuidad los sucesos sucesivos, y con la del círculo, que siempre ve regresar lo mismo, parece ser la proyección de una esperanza nuestra de regularidad y de un ideal de "forma estable y conclusa".

Se puede resumir lo dicho afirmando que, en la medida en que tienen forma, los eventos naturales, pertenezcan o no al mundo viviente, expresan una temporalidad muy diferente de la que generalmente se les atribuye y que ha resultado ser una "metáfora de la

18. *Ibíd.*, págs. 29-33. Thom, *Stabilità Strutturale*, *op. cit.*, pág. 13

estabilidad", una metáfora de la cual nuestros relojes son manufacturas realizadoras y objetivaciones técnicas. Como ya hemos notado, "forma" asume una doble acepción: superficialmente, como imagen espacial, conformación, estructura (véanse los términos alemanes *Bild*, *Geblige*, *Gestalt*); a un nivel más profundo y radical, como regla de génesis y desarrollo, "número" ("ritmo"-*arithmòs*, erogación temporal-*Takt*). La "forma" es, entonces, el orden de los eventos en cuanto intrínsecamente constituidos por el tiempo, siempre que éste no sea una simple erogación indiferente a las estructuras que en él se realizan. En lugar de la línea recta, cuyos puntos se suceden monótonamente a lo largo de la directriz trazada, vale la imagen del "germen", a partir del cual se agregan nuevos puntos, casualmente pero según un "ritmo" o "forma" característicos. Como se verá, este modelo corresponde a una estructura "típica" semejante a la que se puede hacer como hipótesis para los eventos "históricos".

La imposibilidad de comprender el problema de las formas de la naturaleza a partir de regularidades dadas como presupuestos es uno de los temas fundamentales de la *Naturphilosophie* de Schelling que, hay que reconocerlo, anticipa (¡en los mismos años en que Laplace formulaba su riguroso determinismo!) las actuales temáticas relativas a la forma en función de la dinámica de crecimiento. Un texto particularmente interesante se encuentra, de nuevo, en la *Weltseele* (1789):

> La naturaleza, sin embargo, no abandona por completo la materia orgánica a las fuerzas muertas de la atracción sino que, en este esfuerzo y contraesfuerzo de la

materia inerte, en busca del equilibrio, y de la naturaleza vivificadora, que odia el equilibrio, la masa muerta se ve *obligada* a cristalizarse (*anschießen*) al menos en *determinada forma y estructura* (*Form und Gestalt*), por lo cual, ante la facultad humana del juicio, parece ser el *fin* de la naturaleza, no pudiendo esta forma generarse sino en cuanto la naturaleza *ha tenido separados el uno del otro* los elementos opuestos por el mayor tiempo posible, obligándolos, por así decirlo, a no salir de sus manos sino bajo una forma determinada (aparentemente adecuada a sus fines). Con lo cual se explica la absoluta unión de necesidad y casualidad en toda organización. [...]

Por lo visto la inseparabilidad de materia y forma (que expresa la esencia de la materia orgánica) se revela ya en ciertos productos de la naturaleza, puesto que muchos (si su formación no es interferida) se cristalizan, al parecer, en una forma *propia*. [...] Considerar todas las cristalizaciones (con Haüy) como formaciones secundarias que nacen de la acumulación diferenciada de formas (*Gestalten*) primitivas invariables es, admitiendo que semejante origen se pueda construir matemáticamente, sólo un juego ingenioso, puesto que no se puede demostrar, a propósito de ninguna conformación, por sencilla que sea, que ella misma no es, a su vez, *secundaria*.[19]

Subrayemos algunos rasgos fundamentales del razonamiento de Schelling: 1. La concepción kantiana de la

19. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Schellings Werke*,

subjetividad de la finalidad natural como pura analogía en vista de nuestra facultad del juicio es convertida por Schelling en sentido objetivo: aquello que parece un fin de la naturaleza es el resultado de un alejamiento forzado del equilibrio; ésta es la condición para que se genere la *forma*. 2. El alejamiento del equilibrio corresponde a la irrupción de un elemento *casual* que se une a la necesidad y a la vez la perturba. En este sentido forma equivale a unidad de necesidad y casualidad. 3. La irrupción de la casualidad corresponde a una interrupción del *desarrollo lineal* del proceso (*Auseinanderhalten* de los elementos que de lo contrario fluirían siguiendo un recorrido predeterminado hasta una conclusión previsible). 4. No sólo los seres orgánicos sino toda entidad dotada de *forma propia* está sujeta a este tipo de génesis que implica aleatoriedad. Ello porque de lo contrario la *génesis* de la forma no llegaría a ser comprensible: si el germen del cual se desarrolla la forma (la imagen escogida, según los ejemplos del gran cristalógrafo Haüy, es la del microcristal sobre cuya superficie se depositan estratos sucesivos que *extienden* progresivamente la forma preexistente) ya estuviera formado se daría un regreso al infinito que haría impensable la génesis misma. Pensar la forma como surgida de un proceso y no como entidad dada en abstracto y en absoluto, implica entonces, *concebir la forma misma como génesis*, como "forma formadora" y no como "forma formada" (para usar la conocida distinción de

---

Stuttgart-Augsburg, 1856-1861 (de ahora en adelante *SW*), I, págs. 514-5 y 523.

Pareyson, aquí sumamente útil). El "germen" formador no debe ser entendido, entonces, como ya formado y como parte de un proceso necesario y previsible en función del tiempo, de las características de la materia y de su cantidad, sino como un hacerse-siendo en el cual cada instante está cargado de novedad y constituye un evento al mismo tiempo vinculado con el anterior y discontinuo respecto de éste.

3. La forma y el símbolo. Tipicidad y estructuras trópicas en lo real y en el lenguaje

En la concepción de Schelling de la forma como síntesis de casualidad y necesidad se debe notar la *coincidencia con la definición de la historia como desarrollo sucesivo de eventos "libres"*. Podemos considerar un texto de las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) cuyo paralelismo con la definición genética de la forma es perfectamente evidente:

> Pero ahora se puede ver en general que el hacerse-real una idea en constante progreso, de tal manera que en realidad el individuo nunca le es adecuado, mientras que le es adecuado el todo, se expresa como *historia*. Historia no es ni lo puramente conforme a leyes según el intelecto, sometido al concepto, ni el puro sin-ley, sino algo que combina la apariencia de la libertad en el individuo con la necesidad del todo. El saber *real*, siendo una revelación sucesiva del saber originario, tiene así, necesariamente, un lado histórico, y en cuanto toda historia tiende a la realización de un organismo exterior como expresión de ideas, también la ciencia

> posee el impulso necesario para darse una apariencia fenoménica objetiva y una existencia exterior [un organismo externo].[20]

Haciendo abstracción de los caracteres propios de la filosofía de la identidad que se encuentran en este texto (principalmente la reducción de lo histórico a lo lógico-ideal, es decir, a una suprema necesidad diferente de la ciega necesidad de la naturaleza, a una especie de "orden" superior), se pueden extraer algunos estímulos importantes. Los productos del espíritu (la ciencia y, más en general, la historia) tienen en común con los organismos la génesis como formas: es más, éste es, precisamente, el sentido de su realización como "organismos externos". El carácter de formas les compete gracias al hecho de que la génesis no se da por determinación por parte del concepto: esta génesis, como hemos visto, es propia de lo que nos parece un "fin natural" (en este caso sería mejor decir un "fin objetivo"), producido por una discontinuidad en la determinación según la ley. Así, todo evento histórico tiene, como los organismos, una "forma propia"; la historia, como forma del *suceder* (en el doble sentido de "seguir" y de "acaecer con novedad", de manera irreductible al determinismo de la ley) es forma de las formas y muestra una analogía estructural con el crecimiento en la naturaleza. Como en esta última, el tiempo de la historia se presenta como un devenir formal, un "crecimiento" orgánico dentro del vínculo indisoluble de la ley y de la discontinuidad real. La relación entre el todo y el evento con su

20. *Ibíd.*, V, pág. 280.

ineliminable *diferencia individual* es lo que conecta el *tipo* con el individuo, que lo realiza de infinitas maneras "revelando" siempre nuevos aspectos de aquél. La finalidad objetiva que se muestra en los objetos históricos (como si hubiese un orden superior que los dirige) está estrechamente ligada con la relación tipo-individuo que se expresa en el "crecimiento" del proceso formador con su irreductibilidad constitucional a la continuidad de la ley.

Es así como la visión de la forma como temporalidad y crecimiento permite, siguiendo el trazado de las indicaciones contenidas en Schelling pero también, como hemos visto, a partir de problemáticas actuales de las ciencias de la naturaleza, superar al menos desde este punto de vista la contraposición de Dilthey entre ciencias del espíritu fundadas en la historicidad y en la tipicidad de sus objetos y ciencias de la naturaleza abstractas y universalizadoras. Un paso sucesivo permite identificar el punto de convergencia encontrado de esta manera con la *dimensión simbólica* común tanto a las "producciones espirituales" como a las "naturales". De nuevo puede resultar estimulante un texto de Schelling, tomado, éste también, de la *Methode des akademischen Studiums*:

> Las mismas leyes que determinan la metamorfosis de las enfermedades determinan las mutaciones generales y permanentes actuadas por la naturaleza en la producción de las diferentes especies. En efecto, también éstas se basan sólo en la constante repetición de un único tipo fundamental con relaciones constantemente modificadas [...]

¿Pero qué es lo que puede guiar la construcción histórica de los organismos que el espíritu creador persigue a través de sus laberintos, a no ser la forma de la constitución exterior, puesto que, de acuerdo con la eterna ley de la subjetivo-objetivación, en toda la naturaleza lo externo es expresión y símbolo de lo interno y cambia con tanta regularidad y determinación como éste? [...]

El anatomista que quiera tratar su ciencia al mismo tiempo como naturalista y con espíritu de universalidad, tendrá que reconocer ante todo que requiere de una abstracción, de una elevación por encima de la visión vulgar para poder expresar así sea sólo históricamente las formas reales. Deberá comprender lo simbólico en todas sus formas y que también en lo particular se expresa siempre una forma universal, así como en lo externo se expresa un tipo interno. No preguntará: ¿para qué sirve este o aquel órgano?, sino: ¿cómo ha nacido? y mostrará la pura necesidad de su formación. [...] Se preocupará, ante todo, de la ley según la cual se da esa variabilidad: sabrá que al permanecer el arquetipo en sí siempre igual también aquello que lo expresa puede ser variable sólo en cuanto a la forma, y que por lo tanto en todas las organizaciones se aplica una suma igual de realidad, de la cual varía sólo la utilización: se produce una sustitución de la regresión de una forma por medio del desarrollo de otra y del predominio de ésta por medio de la inhibición de aquélla. Proyectará, con su razón y con su experiencia, un esquematismo de todas las dimensiones externas e internas en las cuales el impulso productivo se puede aplicar, y obtendrá con su imaginación un prototipo de

todas las organizaciones, inmóvil en sus límites extremos pero capaz de la mayor libertad de movimiento al interno de éstas.[21]

El carácter simbólico y el proceso de crecimiento-formación como carácter íntimo de la historicidad resultan, así, indisolublemente ligados. El carácter simbólico de las formas expresa ante todo el proceso de génesis de éstas, el crecer-configurándose a través del cual el tipo se realiza en expresiones individuales: como sabemos, la ley actúa aquí como un "germen" que padece la intervención inevitable del caso. El "tipo" se presenta como un campo de posibilidades bien delimitado hacia el exterior pero que contiene una ilimitada multiplicidad de recorridos de actuación completamente indeterminados: cada uno de estos recorridos "yace" dentro de límites insuperables que los caracterizan todos sin determinar previamente ninguno. Puesto que todos los tipos se hallan a su vez en relación con el arquetipo de la naturaleza, como los individuos con su respectivo tipo, nos encontramos ante un "campo de tipos" que en su universalidad expresa el puro crecer-configurarse de la naturaleza (como *physis*) y del cual cada uno de los subtipos es un campo de realización individual. Las características formales de cada tipo dependen de la pura dimensión de crecimiento interna e individual.

Ahora podemos decir también que lo que hace *simbólicas* las formas naturales (pero lo mismo puede decirse

21. *Ibíd.*, págs. 341-3.

con propiedad, según lo mencionado antes, de las formas del proceso histórico) es que tienen una estructura de "fines objetivos" o de *Gestalten*: la "finalidad" no se expresa, aquí, como anticipación utilitarista de un fin sino como relación de la ley con su dominio o campo de aplicación, configurado como relación entre tipo e individuo. Una ley semejante no determina su ámbito *a priori* y necesariamente, sino que requiere la *ejecución* factual de todas sus realizaciones.

El carácter simbólico inherente a la generación y al crecimiento de las formas se configura como la coexistencia inseparable de *inhibición* y *desarrollo*. La *Gestalt* se percibe como una *tensión* en un campo[22]: los otros recorridos se hallan implícitamente presentes, y la dinámica del crecimiento efectivamente realizado se presenta como una diferencia en la distribución de las fuerzas. Los "desplazamientos" de fronteras hacia afuera, hacia adentro, hacia lo alto o lo bajo se perciben como cualidades dinámicas *individualizadoras* y *diferenciadoras* respecto a otras realizaciones del tipo o a otros tipos, adquiriendo así un *valor simbólico*. Resulta así claro que este valor tiene un carácter simplemente dinámico-formal; en esta acepción lo simbólico no es el "cuerpo" sensible adaptado a un concepto: hay una finalidad íntima en la estructura misma del objeto que expresa su "sentido" inmediatamente, antes y más allá de toda

22. Como se sabe semejante concepción se encuentra, si bien dentro del cuadro conceptual dominado por la conexión forma-equilibrio de las fuerzas, en la *Gestaltpsycologie*. Véase, por ejemplo, Wolfgang Köhler, *La psicologia della Gestalt*, trad. ita., págs. 92-93, 193-95.

finalidad instrumental. Y la misma finalidad instrumental, de la que depende el uso arbitrario de un símbolo como signo, puede concebirse sólo si se parte de la finalidad intrínseca y objetiva manifestada por la forma-símbolo.

El nexo entre el valor simbólico y la forma entendida dinámicamente (como "energía" y "crecimiento") ha hecho posible la reconstrucción integral de las artes visuales por parte de las vanguardias artísticas de este siglo, una vez archivado el presupuesto de la función representativa con la consiguiente destrucción de los códigos retóricos y simbólicos relacionados con ésta. Como es sabido la reflexión teórica sobre esta transformación epocal del quehacer artístico fue adelantada especialmente por parte de quienes participaron en movimiento del Blaue Reiter y luego en la experiencia del Bauhaus: Kandinsky, Marc, Klee e Itten son los nombres más significativos. Pero ha sido sobre todo la reflexión teórica de Klee la que ha hecho aportes fundamentales para una simbólica fundada en las puras características dinámicas de la forma: a partir de la identificación de los elementos primarios de la gráfica (punto, línea, superficie, espacio) con movimientos que expresan energías, Klee identifica el arte visual (aunque detrás se encuentre el reconocimiento de una relación íntima y estructural con la música) con una repetición analógica del proceso formativo de la cosmogénesis e identifica "órdenes simbólicos" pertenecientes a la esencia de los elementos formales. De esta manera a la línea le corresponde sólo el orden de la medida, al claroscuro el de la medida y el del peso y al color el de la cualidad, el del peso y el de la medida. Es posible, valiéndose de características puramente formales-dinámicas,

narrar "historias" independientemente de las convenciones representativas y de la referencia a un texto extraño que narra: son las mismas formas concretas constituidas por los elementos pictóricos las que ejercen una función significante[23].

El contraste entre el carácter inmanente de la forma y la exterioridad representativa de los significados adquiere tonos particularmente fuertes en el caso del lenguaje. La empresa intentada en nuestro siglo por las artes visuales, que se puede definir, en forma impropia, como la adecuación a la "asemanticidad" de la música (en efecto, la música misma posee una dimensión semántica idéntica a su forma-símbolo, a su "finalidad objetiva"), es del todo imposible en relación con el lenguaje por la presencia, en éste, de un vínculo representativo ineliminable vinculado a la función *de signo*. La orientación predominante en nuestro siglo consiste en limitar al máximo el carácter simbólico del lenguaje en favor de su valencia de signo. Como se sabe –ha sido analizado a fondo, en sus motivos y resultados, por T. Todorov– la primacía del lenguaje como *patron général de toute sémiologie* proclamada por F. de Saussure en el *Cours* se funda precisamente en la marginación de los símbolos en favor de los signos arbitrarios que prevalecen en las lenguas humanas. En éstas la relación entre significante y significado es arbitraria, por lo cual lo que

23. Véase especialmente la *Schöpferische Konfession* (1918) y la *Übersicht und Orientierung auf dem Gebiet der bildnerischen Mittel und ihre räumliche Ordnung* (1924) en Paul Klee, *Das bildnerische Denken*, vol. I, Basilea-Stuttgart, Schwabe & Co., 1981, págs. 76-80 y 87-88.

de un lado de la frontera se llama *boef* del otro se llama *Ochse*; en el caso de los símbolos, en cambio, esta relación nunca es completamente arbitraria sino que conserva siempre un "rudimento de naturalidad": la balanza de la Justicia no se puede reemplazar con una carreta o con otro objeto cualquiera[24]. Sin embargo la arbitrariedad en cuestión resulta absoluta sólo por lo que se refiere al aspecto puramente *fónico* de las palabras. Ya el análisis etimológico muestra la presencia de diferencias originarias de significado que implican, en el mismo caso indicado por Saussure, y a pesar de la apariencia banal y no problemática, alteraciones del nexo significante-significado que se deben atribuir a la inevitable dimensión simbólica del signo. El *boef* francés y el latín *bos* del que deriva se pueden conducir al indoeuropeo *g^uõs, relacionado con el alemán *Kuh* que originariamente significa "bovino", sin indicación del género, mientras que el alemán *Ochse* se relaciona con el indio antiguo uksá, "toro" y desciende del indoeuropeo *ûgh, "humedecer", "rociar", que originariamente significa "macho fecundador": la aplicación específica al macho bovino castrado es típica de las lenguas germánicas[25]. Incluso en este caso, al parecer indiferente –los bovinos, a diferencia de los términos abstractos, que pueden tener en las diferen-

24. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique général* [*Curso de lingüística general*], Ch. Bally y A. Sechehaye eds., París, Payot, 1968, págs. 100-1. Véase también Tzvetan Todorov, en *Teorie del simbolo*, trad. ital., págs. 368-71.

25. Véase *Duden Band 7. Etymologie*, Mannheim-Viena-Zurigo, Bibliographisches Institut Dudenverlag, 1963, *sub voce* "Kuh" y "Ochse".

tes lenguas espectros semánticos muy diferenciados, parecen ser objetos bien determinados–, se pueden notar algunos efectos de la diferencia de etimología: en las lenguas romances "los bueyes" se puede extender a todos los bovinos, machos y hembras, mientras que el *Ochse* alemán se refiere sólo al género masculino, pues "los bueyes" se dice *die Rinder.*

Fijemos ahora nuestra atención en las palabras *boef* y *Ochse* desde el punto de vista etimológico: nos encontramos por un lado (acaso) ante una onomatopeya originaria: *g^uōs como nuestro "muh"; por otro lado, ante un *tropo* (en este caso una trasferencia por contigüidad de sentido)[26]. En ambos casos lo que emerge con el nexo entre el signo y una imagen o forma natural es la dimensión simbólica. El campo semántico parece estar completamente recorrido por estas estructuras simbólicas, sin las cuales probablemente sería imposible comprender cómo puede tener lugar la *intentio* misma del lenguaje. Todorov ha mostrado oportunamente que la visión tradicional de las lenguas originarias como "colmadas de tropos", a diferencia de la pura convencionalidad de las lenguas actuales, depende de un prejuicio "concretista" que reposa en buena parte en la visión lockiana de un lenguaje originario enteramente compuesto por nombres concretos: las investigaciones de E. Benveniste han privado de fundamento esta visión. Tras la concepción del lenguaje como concreto y lleno de símbolos se encuentra el espejismo de un desvanecimiento del lenguaje, originariamente reemplazado por

26. Stephen Ullmann, *Principi di semantica*, trad. ital. págs. 274-78. Véase también Todorov, *op. cit.*, págs. 291-93

la presencia de la cosa misma, con la eliminación de la "distancia" y de la extrañeza respecto de la naturaleza representadas por el signo[27].

Detrás de la concepción de una limitación del elemento simbólico a las fases primitivas del lenguaje y de la cultura, se encuentra la visión de una progresiva emancipación del hombre respecto de la naturaleza y, en especial, respecto de su *propia naturaleza*. El espíritu humano alcanzaría paulatinamente una entera autoafirmación y un pleno control de sí en un mundo de signos completamente dependiente de su elección, liberándose así del peso natural de los símbolos. Una tesis semejante se halla también en el más amplio esfuerzo cumplido hasta ahora para estudiar las formas-símbolo: *La filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer. En realidad Cassirer reconoce el carácter simbólico del lenguaje, pero lo relaciona con el mito y con el arte como producciones de la "autoactividad" (*Selbsttätigkeit*) del espíritu que aún no se desempeña en forma de libre reflexión, todavía oculta a sí misma. De esta manera nace para el espíritu un "ante sí" (*Gegenüber*), una especie de segunda naturaleza o mundo "objetivo" cuyos productos son, entonces, el resultado de una proyección inconsciente del Yo[28].

Una alternativa de las posiciones que conciben el signo emancipado del símbolo (dejando de lado la gran

27. *Ibíd.*, págs. 295-302. Emile Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, trad. ital., págs. 356-58.

28. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* [*Filosofía de las formas simbólicas*], II, Darmstadt, 1988, págs. 258-9.

variedad de posiciones teóricas) consiste en la coexistencia del signo y del símbolo en el lenguaje, que implica la "continuidad" (como quiera que se considere) de la morfogénesis natural y de la constitución de los tropos al interior de las representaciones de la realidad. Un ejemplo de esta posición se encuentra en el pensamiento de Schelling. La *Philosophie der Kunst* presenta con las figuras de los dioses de la mitología los símbolos en su supremo cumplimiento: se trata de "organismos", de formas crecidas según la norma de la complementariedad de desarrollo e inhibición que regula también los entes del mundo real considerados morfológicamente. Estos organismos ideales representan, a través de los caracteres formales que los distinguen, los "actores" de todas las "historias" posibles o, si se prefiere, los "gérmenes" o "tipos" de los desarrollos dinámicos posibles. Dicho en términos kantianos (recordados por el propio Schelling), se trata de las *hipotiposis* fundamentales. Lo propio de estos organismos ideales es que en su interior convergen, hasta alcanzar la plena identidad, la idealidad y la realidad: son reales en cuanto posibles. Este "colapso" de las categorías modales recuerda lo que la *Crítica del juicio* plantea como hipótesis, como característica del –para nosotros inaccesible– mundo inteligible, en el cual la naturaleza y el espíritu, el mecanismo y la finalidad encuentran su raíz común. Pero lo característico de este mundo inteligible, según Schelling *accesible* (por medio de la poesía y de la filosofía) *para el lenguaje en su integridad*, por fuera de su uso simplemente instrumental al servicio de un "ser carente de significado" (*bedeutungsloses Sein*), es la identidad de *imagen* y *sentido*, de tal manera que la forma misma, en cuanto *es*, *significa* y la

arbitraria relación signo-significado se sumerge en una relación completamente inmanente y esencial:

> En efecto toda figura (*Gestalt*) [en la mitología] se debe tomar por aquello que es, puesto que por ello se la toma también por lo que significa. Aquí el significado es también el ser mismo, trasferido al objeto e idéntico con éste. Apenas hacemos *significar* algo por parte de estos seres ellos mismos no son *ya nada*. En ellos la realidad es idéntica a la idealidad [...], es decir, que también su *idea*, su concepto es destruido si no son pensados como reales. Su supremo interés reside precisamente en el hecho de que ellos *son* simplemente, sin ningún tipo de relaciones, absolutos en sí mismos, y sin embargo siempre dejan ver el significado. En todo caso nosotros no nos conformamos con el *puro ser sin significado*, que ofrece la simple imagen (*Bild*), como tampoco nos conformamos con el puro significado, sino que pretendemos que aquello que debe ser objeto de la representación artística absoluta sea tan concreto e igual sólo a sí mismo como la imagen y, no obstante, tan universal y fecundo de sentido como el concepto; por ello el idioma alemán expresa en forma excelente símbolo con *Sinnbild*.[29]

29. *SW*, V, págs. 411-2. Véase también *ibíd.*, págs. 391 y 407. Para una mayor profundización me permito remitir a mi ensayo *Idee in Schelling*, en *Idea. Lessico Intellettuale Europeo, VI Colloquio Internazionale. Roma 5-7 gennaio 1989*, M. Fattori y M.L. Bianchi eds. de las Actas, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990, especialmente págs. 360-79.

El riesgo implícito en esta posición es simétricamente opuesto al que se corre en la exaltación unilateral del signo: trasformar completamente el signo en forma. El *status* del lenguaje poético como arquetipo de todo lenguaje se funda en una "naturalización" completa, en una concreción que anula la distancia entre realidad y formulación y termina por alcanzar, por el lado opuesto, ese "prejuicio concretista" que Todorov indica como la característica de la posición lockiana y de su herencia. En este caso los *Sinnbilder*, al igual que los "nombres concretos" del lenguaje primordial, se reducirían fácilmente al *bric-à-brac* de objetos que los académicos gulliverianos de Lagado cargaban en sus bolsas para hablar de manera concreta y universalmente ostensible.

Sin embargo el mismo Schelling muestra otra solución posible, que no es casual que sea delineada cuando, en lugar de hablar del lenguaje arquetípico de la poesía, se trata es de comprender cómo es posible el lenguaje científico con su relativa autonomía de la dimensión de las formas-símbolo:

> Las ideas se simbolizan en las cosas y [...] aparecen en éstas como formas del ser, de la misma manera que las artes plásticas sacrifican a sus ideas para conferirles objetividad. El empirismo toma el ser del todo independientemente de su significado puesto que hace parte de la naturaleza del símbolo tener en sí mismo una vida propia.[30]

La ciencia de la naturaleza se vale de aquello que de por sí es forma significante en su propia inmanencia,

30. *SW*, V, pág. 319.

hace abstracción de este significado idéntico a la forma y construye, sobre la base de un concepto abstracto, contrapuesto al ser concreto reducido así a *Bedeutungslosigkeit*, un significado instrumental y exterior. Desde la perspectiva de la doctrina de los "jeroglíficos originarios" o *Sinnbilder* absolutos, el saber de la ciencia empírica resulta seguramente inauténtico, y por ello se regresaría al simbolismo "concretista" ya visto, si no se revelara una tensión interior al discurso en la tesis de una "vida propia" del símbolo y del "sacrificio de las ideas" para hacerlas objetivas. La ciencia, pero también el arte (y no sólo las artes plásticas, en cuanto productoras de *obras* que escapan, en su objetividad, a la voluntad y al propósito del artista), se halla *realmente* confrontada con "cosas" que no tienen la característica de *Sinnbilder* absolutos porque su independencia del espíritu omnipresente y vivificador es real y de hecho irrevocable. Por fuera del *hen kai pan* (cuya conquista Schelling entrega a la esperanza histórica, negando que el propósito individual sea suficiente para alcanzarlo) el significado simbólico y el significado instrumental-conceptual tienen que *coexistir* por la inevitabilidad de la "simbolización en las cosas", de la objetividad y de la separación, que por otra parte hacen necesarios la comunicación y el lenguaje. Si nosotros hablamos y no nos limitamos a exhibir "jeroglíficos reales" es porque la plenitud del símbolo al interior de la naturaleza se puede indicar sólo *indirectamente*, a través de *una interpretación que salva la objetividad de la forma*; de manera semejante, si existen obras de arte y no sólo una transmisión empática indeterminada es porque la separación propia de la comunicación entre sujetos irremediablemente "ajenos" entre sí impone que la interpretación de las

formas simbólicas se haga a partir de su "sacrificio" objetivador.

En un lenguaje que no sea edénico sino que esté ligado a la condición comunicativa entre sujetos extraños y al mismo tiempo emparentados a propósito de realidades extrañas y al mismo tiempo emparentadas –que es la condición que justifica el lenguaje como *medio*– el elemento formal-figurativo y el conceptual-sígnico se presuponen recíprocamente y son inseparables entre sí: el *Bild* se comprende sólo por medio del signo lingüístico que lo "dice" y el decir encuentra su referencia objetual (su significado) sólo al interior del *Bild*. La *Sinnbildlichkeit* no implica, entonces, una pura interioridad en el círculo *ente* del símbolo, sino un ser a través del decir y un decir sobre la base del haber "crecido" como forma. Es decir, que el elemento de figura ineliminable en el lenguaje y que constituye su "naturalidad", en cuanto forma-símbolo "crecida" no es –como consideraba J.-F. Lyotard en *Discurso, figura*, interpretando la *Schöpferische Konfession* de Klee– una "realidad para rumiar", un "ojo puro" por fuera del lenguaje sino el "ser" del lenguaje que, junto con el arbitrio relativo al signo, se estructura en "campos trópicos" que fundan la relación de significación. De esta manera el *Sentido* no está presente como "ausencia de significación", sino como campo en el cual se realizan los múltiples y "casuales" (en el sentido propio del hacerse la forma) recorridos de significado[31].

Probablemente el origen de una distinción excesi-

31. Véase Jean-François Lyotard, *Discorso, figura*, trad. ital., págs. 43-45, 47.

vamente radical entre el elemento formal-figurativo y el signo-conceptual del lenguaje reside en una identificación demasiado rígida del significado con el "significado propio", contrapuesto al uso trópico "transportado" de los términos y de las expresiones. Este prejuicio, según el cual hay una diferencia fundamental entre significado "literal" y significado "traslaticio" o "metafórico" (sería mejor decir trópico, siendo la metáfora sólo uno de los casos posibles), ha sido agudamente criticado por D. Davidson en el ensayo *What Metaphors Mean* (1978). En realidad la metáfora, afirma Davidson, no tiene un significado particular y propio, más aún, no tiene ni siquiera un preciso contenido de conocimiento y no "expresa" ni "se encuentra en lugar de" un hecho. En cierto modo puede ser comparada con una imagen pictórica, la cual no puede ser reemplazada ni aún con un número infinito de palabras. Por ello la metáfora recuerda el dicho de Heráclito sobre el oráculo délfico, que ni dice ni oculta, sino *semàinei*, que no "significa" (*means*) sino que "alude", "da a entender" (*intimates*)[32]. Lo importante en esta concepción es el carácter *indirecto* y a la vez potencialmente *infinito* de las "ilustraciones" metafóricas que se pueden efectuar alrededor de un "significado" único y comprobable por lo que se refiere a su veracidad con relación a los "hechos". Me parece, sin embargo, que la contraposición entre el "significado" auténtico y la "ilustración" metafórica esconde todavía

32. Donald Davidson, *What Metaphors Mean*, en *Inquires into Truth and Interpretation* [*¿Qué es la verdad?* en *De la verdad y la interpretación*], Oxford, Clarendon Press, 1986, págs. 262-3.

un prejuicio en favor del puro signo lingüístico, que amenaza con hacer incomprensible el aporte de los llamados significados traslaticios al conocimiento: bajo esta luz éstos resultan sencillamente "todos falsos", *evidentemente* falsos, y sin embargo –como bien muestra el ejemplo utilizado por Davidson, del "jardín" dantesco como metáfora de la Tierra– esenciales para *usar* y *entender* una lengua[33]. La alusión de Schelling al "sacrificio" del símbolo y al uso autónomo de la forma en relación con el ser banalizado permite, a mi juicio, el "reorientamiento" de la cuestión: se puede hablar de un "campo trópico" que expresa el ámbito de las variaciones formales relacionadas con un significado; semejante campo está caracterizado por procesos dinámicos que implican determinadas "dimensiones". Cabe recordar aquí el principio de invariabilidad de una *Gestalt* a través y a pesar de las variaciones (utilizando el paralelo de Ehrenfels con la melodía que se conserva a través de las variaciones de altura a que están sometidas las notas que la componen). Este carácter dinámico-formal, que conecta los campos trópicos del lenguaje con las estructuras formales presentes en la realidad natural, es lo que permite que se generen símbolos y que se varíe la realización de la "forma formante" de manera potencialmente infinita, permaneciendo en todo caso al interior del "tipo". Pero la misma objetivación y realización del símbolo vincula los recorridos al interior de los campos trópicos con la aparición de "significados" exteriores en los cuales la forma, si bien no pierde su estructura típica, sirve sólo de signo para un objeto. Surge así la

33. *Ibíd.*, págs. 251-2 y 258.

impresión de encontrarse –por ejemplo en el caso de transferencias por semejanza o de metáforas– ante varios significados "propios" que tienen en común algunas áreas de su ámbito semántico, sobre las cuales se fija la atención de quien acuña una expresión traslaticia[34]. Estos significados propios nacen, más bien, al interior de un contexto simbólico común, del cual constituyen fijaciones necesarias: así, el griego *pròbata*, "ganado", recuerda el ámbito formal de "avanzar", de "moverse" (*probàino*) y el significado (también "propio") de *pròbasis*, "riqueza mueble, que se mueve", opuesta a *keimèlia*, "riqueza estable, inmueble" (los animales contra los metales)[35]. La variación de las dimensiones en el ámbito del campo trópico y la exteriorización objetivadora en el signo resultan, entonces, procesos que se presuponen recíprocamente: en el lenguaje la forma alcanza el decir y el decir se produce en el "medio" de la forma.

La continuidad de los procesos morfogenéticos entre la naturaleza y el lenguaje es inseparable del decir humano, pero no por ello completamente arbitraria y "subjetiva": en el decir del hombre se refleja el vertiginoso abismo de procesos formativos de los cuales emerge el "sentido de las cosas". Este sentido es accesible sólo si se reintegran los "símbolos sacrificados" del lenguaje "propio" –sobre los cuales se basa tanto nuestra comunicación como la construcción de disciplinas

34. Ullmann, *op. cit.*, págs. 262-65.

35. Emile Benveniste, *Il vocabulario delle istituzioni indoeuropee. I. economia, parentale, società*, trad. ital., págs. 29-30.

formalizadas– en su ambiente dinámico, en las formas simbólicas entendidas como procesos de devenir y crecimiento. Al lado, y no contra las ciencias empíricas y las disciplinas formalizadas, la dimensión del *semàinein* se abre a una inerpretación filosófica de los ámbitos simbólicos, a la hermenéutica. Y a la hermenéutica de las formas simbólicas en el campo de la cultura humana se acerca, por la continuidad del proceso formador, una disciplina que debe ser reconstruida por completo, pero de la cual se pueden indicar la colocación y los instrumentos: una hermenéutica de los campos trópicos reales o *filosofía de la naturaleza*.

La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y tiempo*

FRANCO VOLPI

1. *El "Natorp-Bericht" y la confrontación con Aristóteles en el joven Heidegger*

El reciente hallazgo del célebre inédito del joven Heidegger sobre Aristóteles, el así llamado "Natorp-Bericht", le proporciona un nuevo e importante soporte textual a la tesis según la cual la confrontación con Aristóteles fue decisiva para la formación del pensamiento heideggeriano[1]. En efecto, el programa de interpretación de Aristóteles que el texto descubierto contiene es a la vez un primer esbozo del proyecto heideggeriano de un análisis de la existencia entendido como "hermenéutica de la facticidad".

El "Natorp-Bericht" fue redactado por Heidegger en el otoño de 1922, es decir, en la mitad exacta del decenio de silencio que va de la tesis de libre docencia a *Ser y tiempo* (1927), durante el cual no publicó cosa alguna. Gracias a documentos epistolares sabemos que en 1922 Husserl, acogiendo las peticiones de Paul

* Las obras de Heidegger, salvo indicaciones específicas, están citadas con la sigla MHGA (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975 y sigs.), el núm. romano para el volumen y el arábigo para la página.

1. Véase F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Pádua, Daphne, 1984.

Natorp y de Georg Misch, propuso a Heidegger como candidato para las cátedras de filosofía que iban a quedar vacantes en Marburgo (en donde Natorp estaba por pensionarse y Nicolai Hartmann manifestaba la intención de alejarse) y en Göttingen (en donde la cátedra que había sido de Husserl se hallaba nuevamente vacante). Al mismo tiempo Husserl invitó a su discípulo a publicar algo con la mayor prontitud posible para poder sostener mejor su candidatura. En octubre de ese año Heidegger, apremiado por el plazo, preparó rápidamente una síntesis de la interpretación de Aristóteles en la cual estaba trabajando desde hacía tiempo y se la envió tanto a Natorp como a Misch. Heidegger –como se deduce de una carta a Löwith de noviembre 22 del mismo año –también le envió a Natorp algunos extractos del curso del semestre estival de 1922 (sobre la ontología y la lógica de Aristóteles). En Göttingen la candidatura no tuvo éxito y el nombramiento le correspondió a Moritz Geiger (con Heidegger en segundo lugar y Julius Stenzel, Hans Freyer y Erich Rothacker, *ex aequo*, en tercero). En Marburgo, en cambio, la interpretación heideggeriana de Aristóteles le causó gran impresión a Natorp y a sus colegas y se prefirió Heidegger a Richard Kroner y a Heinz Heimsoeth. Pero la célebre interpretación de Aristóteles, que hubiera debido ser publicada en el "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" de Husserl[2], en realidad nunca lo

2. Véase E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*. Mit Erläuterungen und Erinnerung an Husserl (Phaenomenologica 25), Den Haag, Nijhoff, 1968, págs. 25-7. Heidegger se refiere en forma detallada al contenido de esta interpretación

fue y hasta hace poco tiempo parecía irremediablemente perdida. También la única copia de la cual se tenía noticia, es decir, la que había terminado en manos de Gadamer, había sido destruida durante el bombardeo de Lipsia. Sólo hoy, muchos años después, ha sido encontrado, entre los papeles de Joseph König, un discípulo de Misch, el resumen enviado por Heidegger a este último. Ha sido publicado, con ocasión del centenario del nacimiento del filósofo, con una breve introducción de Gadamer[3].

La confirmación que este texto nos proporciona sobre la importancia de Aristóteles para el joven Heidegger se transforma en una certeza incuestionable si se lee este documento en el contexto de los numerosos cursos universitarios que Heidegger dictó sobre Aristóteles en los años 20. Aún si nos limitamos a los cursos oficiales y dejamos de lado los seminarios y las pruebas la serie es realmente impresionante: durante el primer período de enseñanza en Friburgo (1919-1923) se ocupa de Aristóteles, más o menos directamente, en el

---

en una carta dirigida a Gadamer en 1922: "Der erste Teil (ca. 15 Bogen) betrifft *Eth. Nic.* Z, *Met.* A, 1-2, *Phys.* A, 8; der zweite (in gleichen Umfang) met. ZHQ, *De motu an.*, *De anima.* Der dritte erscheint später. Da das Jahrbuch erst später ausgegeben wird, kann ich ihnen wohl mit einem Separatabzug dienen". La carta está citada en H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübingen, Mohr, 1983, pág. 118.

3. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Sitution)*, en "Dilthey-Jahrbuch", 6, 1989, págs. 235-69.

semestre invernal 1921/2 (*Phanomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*)[4], que ilustra los problemas metodológicos generales de la interpretación; en el semestre estival de 1922, dedicado a la ontología y a la lógica aristotélicas[5] y en el semestre estival de 1923 (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*)[6]. En Marburgo la confrontación continúa: en el semestre estival de 1924 trata la doctrina de las pasiones sobre la base del segundo libro de la *Retórica*[7], en el semestre invernal de 1924/5 considera el sexto libro de la *Ética a Nicómaco* como introducción a una interpretación del *Sofista*[8], en el semestre invernal de

4. MHGA LXI, W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns eds., 1985.

5. Este curso, aún inédito, será publicado en MHGA LXX.

6. MHGA LXII, K. Bröcker-Oltmanns ed., 1988. Será suficiente enumerar a los participantes de este curso, que se convertirían en protagonistas de la cultura alemana de la posguerra, para dar una idea de la influencia del magisterio heideggeriano: Hannah Arendt, Oskar Becker, Walter Bröcker y Käte Oltmanns, Hans-Georg Gadamer, Max Horkheimer, Hans Jonas, Wilhelm Kamlah, Fritz Kaufmann, Ludwig Landgrebe, Karl Löwith, Joachim Ritter y, ocasionalmente, Leo Strauß. Hay que subrayar la presencia de aquellos estudiosos que, tras la influencia de la interpretación de Aristóteles del primer Heidegger, la continuarán a su manera originando, en los años 60 la llamada "rehabilitación de la filosofía práctica".

7. Será publicado en MHGA XVIII.

8. Será publicado en MHGA XIX (I. Schüßler ed.)

1925/6 trata el problema de la verdad en Aristóteles[9], en el semestre estival de 1926 hace un compendio de toda la filosofía griega de Tales de Mileto a Aristóteles con una exposición propiamente monográfica del pensamiento de este último[10], y amplias referencias a Aristóteles se encuentran también en el curso del semestre estival de 1927[11]. Para atestiguar la prolongación de la confrontación con Aristóteles también después de la publicación de *Ser y tiempo* se pueden recordar algunos momentos significativos de esta confrontación en los cursos del segundo período de Friburgo: algunas partes del curso del semestre invernal de 1929/30[12] y del semestre estival de 1930[13], así como todo el curso estival de 1931 (*Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*)[14].

9. *Logik. Die Frage nach der Warheit*, en MHGA XXI, W. Biemel ed., 1976.

10. *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, será publicado en MHGA XXII (F.-K. Blust ed.). He presentado un resumen de este curso en *Heidegger e la storia del pensiero greco: figure e problemi del corso del semestre estivo 1926 sui "Concetti fondamentali della filosofia antica"*, en "Itinerari", n.s. 25, 1986, n. 1-2 (número dedicado a Heidegger), págs. 227-68.

11. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en MHGA XXIV, F.-W. von Herrmann, 1975.

12. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, en MHGA XXIX-XXX, F.-W. von Herrmann, 1983.

13. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, en MHGA XXXI, H. Tietjen ed., 1982.

14. En MHGA XXXIII, H. Hüni ed., 1981.

En resumen, la impresión es la de un estrecho cuerpo a cuerpo con Aristóteles a través del cual Heidegger llega a concebir y a desarrollar el proyecto de *Ser y tiempo.* En las consideraciones siguientes me propongo mostrar que la confrontación del joven Heidegger con Aristóteles deja huellas significativas en esta obra, incluso sedimentándose en la terminología elaborada por Heidegger. Teniendo entonces presentes los textos indicados, aunque sin poderlos examinar en su desarrollo específico, intentaré hacer evidentes algunas analogías estructurales muy significativas entre el análisis de la existencia desarrollado en *Ser y tiempo* y la filosofía práctica de la *Ética a Nicómaco* como Heidegger la interpreta, es decir, como "ontología de la vida humana". A través de esta comparación estructural emergerá la amplitud especulativa del esfuerzo heideggeriano por acercarse a Aristóteles o, si se quiere, por acercar a Aristóteles a sí, es decir, por asimilar en forma productiva a Aristóteles para resolver los problemas filosóficos que se le planteaban.

2. *El problema del ὄν ὡς πολλαχῶς λεγόμενον y el ente en cuanto verdadero como hilo conductor de la investigación del joven Heidegger*

Desde el punto de vista temático la confrontación con Aristóteles se caracteriza, hasta *Ser y tiempo*, porque implica los tres problemas fundamentales que constituyen el centro de esta obra, es decir: el problema de la *verdad*, el problema de la constitución ontológica fundamental de la vida humana entendida como *ser-ahí* (*Dasein*) y el problema de la *temporalidad.* El horizonte unitario en el cual se enfrentan tales problemas está

definido por la cuestión del *ser*, que aquí se desarrolla todavía en el sentido de la cuestión del ser del ente, es decir, de los modos fundamentales de ser del ente.

De estos tres problemas capitales (verdad, *Dasein* y temporalidad) tomaré en consideración sobre todo el que resulta central para la confrontación que intento desarrollar, es decir, el problema de la constitución ontológica fundamental de la vida humana, del modo de ser que es propio del ser-ahí. Ante todo hay que preguntarse: ¿cómo es que Heidegger llega a identificar y a tratar estos problemas en el horizonte de la cuestión del ser, enfrentada –como él mismo lo declara– en la perspectiva abierta por la lectura de la disertación de Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seinenden nach Aristoteles*?

Según cuanto atestigua el propio Heidegger en *Mein Weg in die Phänomenologie*, la disertación de Brentano atrajo desde el principio su atención sobre el problema de la pluralidad de los significados del ente (ὄν ὡς πολλαχῶς λεγόμενον) y, por consiguiente, sobre el problema de determinar si hay, y en tal caso cuál, un sentido fundamental y unitario del ser que sostenga esta plurivocidad. En otras palabras, si el ente se dice según múltiples significados, ¿cuál es su sentido unitario, qué significa el ser mismo?[15] Como es sabido Brentano examina en su disertación los cuatro significados fundamentales del ser que Aristóteles identifica y examina en la *Metafísica* (el πολλαχῶς puede ser considerado, entonces, como un τετραχῶς). Éstos son: 1. el significado

15. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkes*, Tübingen, Niemeyer, 1969, pág. 81.

del ente por accidente y por sí (τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκὸς κὰι καθ' αὑτό), 2. el significado del ente en cuanto verdadero (τὸ ὄν ὡς ἀληθές), 3. el significado del ente según las figuras de las categorías (τὸ ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν), 4. el significado del ente según la potencia y el acto (τὸ ὄν δυνάμει καὶ 'ενεργεὶα).

La hipótesis que propongo es que la línea directriz del trabajo filosófico del joven Heidegger a lo largo de los años 20 está constituida por la búsqueda del sentido fundamental y unitario que sostiene la naturaleza plurívoca del ente. Con esta finalidad investiga en esta época, uno tras otro, los cuatro significados fundamentales, tratando de verificar cuál de ellos se puede considerar como fundamental. Insatisfecho de la solución ousiológica y analógica de la unidad del ser sostenida por Brentano[16], Heidegger examina a fondo sobre todo

16. En 1931 Heidegger afirma que "ya en el Medioevo se había concluido, a partir de la proposición inicial de *Met.* IX, 1, que el primer significado fundamental del ser en general –para sus cuatro modos al mismo tiempo y no sólo para uno de ellos [el categorial]– era la ousia, que se suele traducir con "substancia". Como si también el ser-posible, el ser-real y el ser-verdadero tuvieran que ser conducidos al ser en el sentido de la substancia. En el siglo XIX esta tendencia se presentó con gran fuerza (sobre todo en Brentano) en la medida en que el ser, el ser-posible y el ser-real habían obtenido el valor de categorías. Por ello la consideración de la doctrina aristotélica del ser como "doctrina de la substancia" constituye una opinión corriente. Este error nace en parte de la interpretación insuficiente del πολλαχῶς; más exactamente: no se ha notado que aquí se prepara tan sólo un problema.

el significado del ser en cuanto verdadero, y su examen revela con claridad la intención de comprobar si éste puede asumir el papel de significado fundamental, de χυριώτατα ὄν. Entre sus cursos universitarios el del semestre invernal de 1925/6 (*Logik Die Frache nach der Wahrheit*), pero también el del semestre invernal de 1929/30 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*) y la primera parte del curso del semestre siguiente (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*) atestiguan el papel central, para la comprensión heideggeriana del ser, de la ecuación de ser y verdad obtenida a través de la lectura fenomenológica de Aristóteles.

Ahora se trata de mostrar cómo es que Heidegger –desarrollando su interés por la problemática de la multiplicidad de los significados del ser y del sentido unitario que la sostiene– llega a descubrir y a retomar la filosofía práctica de Aristóteles. Para ello hay que tener presente que Heidegger llega a este descubrimiento durante el examen del significado del ser en cuanto verdadero, especialmente a través de una interpretación del libro VI de la *Ética a Nicómaco* (expuesta en la primera parte del curso del semestre invernal de 1924/5). Ahora bien, dada la configuración fenomenológica del horizonte temático dentro del cual Heidegger se acerca a Aristóteles es determinante el hecho de que Heidegger llegue a tal interpretación a partir de un profundo estudio de las *Investigaciones lógicas* de Husserl (de las cuales ahora se pueden ver las huellas en la primera parte del curso del semestre estival de 1925 publicado

(En este error fundamental se basa la lectura de Aristóteles desarrollada por W. Jaeger.)", MHGA XXXIII, 45-6.

parte del curso del semestre estival de 1925 publicado con el título *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*)[17]. Interrogándose sobre la comprensión de la verdad desarrollada por Husserl, Heidegger desarrolla una convicción que ya había echado raíces y tomado fuerza en la obra de Husserl, es decir, que el juicio, la aserción o la predicación, en cuanto síntesis o diairesis de representaciones o conceptos, no constituye el lugar único y originario de manifestación de la verdad sino que es tan sólo una dimensión suya, restringida respecto a la extensión originaria y a la profundidad ontológica del fenómeno. Desarrollando esta convicción Heidegger llega al cuestionamiento de las tres tesis tradicionales sobre la verdad: 1. la tesis de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, 2. la tesis según la cual su lugar originario es el juicio, 3. la tesis según la cual la paternidad de estas dos afirmaciones se debe atribuir a Aristóteles[18].

En efecto, por medio de la convicción de que no sólo los actos sintéticos sino también los actos monotéticos, de aprehensión simple, pueden tener un carácter de verdad ya Husserl había puesto en cuestión la teoría tradicional de la verdad como *adaequatio* que tiene lugar en el juicio y por ello había introducido una importante distinción terminológica entre la verdad de la proposición o del juicio (*Satzwahrheit*) y la verdad de la

17. MHGA XX, 13-182. El subtítulo original del curso, *Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur* indica claramente la intención de referirse, al menos por lo que a la terminología se refiere, a la fenomenología husserliana.

18. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 44 y MHGA XXI, 129 y sigs.

intuición (*Anschauungswahrheit*), asignándole a ésta un carácter originario y fundativo. Según Heidegger en las *Investigaciones lógicas* Husserl había introducido también una innovación fundamental, es decir, la intuición categorial. Concebida por analogía con la intuición sensible, ésta servía para explicar la modalidad de la aprehensión cognoscitiva de aquellos elementos simples utilizados en el juicio, cuya identificación cognoscitiva (*Ausweisung*) sobrepasa la intuición sensible, y que en las teorías tradicionales son explicados refiriéndolos al ámbito de lo categorial[19].

Siguiendo la dinámica del problema implícito en estas tesis husserlianas Heidegger teoriza una distinción fundamental entre el sentido puramente lógico-gnoseológico del ser-verdadero (*Wahrsein*), propio de la proposición, y el sentido ontológico de la verdad (*Wahrheit*), propio del fenómeno en su profundidad y extensión originarias. Ahora, según Heidegger la profundidad ontológica originaria del fenómeno aún se halla presente en Aristóteles, aunque éste trate también el sentido restringido del ser-verdadero vinculado con la proposición. Es por ello que Heidegger intenta devolverle a los no

19. Estas tesis, como se sabe, se hallan expuestas en la sexta *Investigación lógica* (secc. II, cap. 6: *Sinnlichkeit und Verstand*), que es el texto de Husserl al que prefiere referirse Heidegger. Para una confrontación entre los dos me permito remitir a mis artículos *Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Husserl*, en "Philosophischer Literaturzeiger", 37, 1984, págs. 48-69, y *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, en "Teoria", 4, 1984, núm. 1, págs. 125-62.

textos aristotélicos que conciernen el problema de la verdad su alcance ontológico originario, liberándolos de las restricciones de cierta tradición interpretativa, cuyos efectos encuentra incluso en el meritorio trabajo de un estudioso como Werner Jaeger. De esta forma el cuestionamiento por parte de Heidegger de la teoría tradicional de la verdad, iniciado con el enfoque fenomenológico de Husserl, corre parejo con una lectura ontologizante de ciertos textos capitales de Aristóteles como *De int.* 1, *Met.* IX, 10, *Eth. Nic.* VI.

Poniendo en discusión la tesis del juicio como lugar originario de la verdad; mostrando que su carácter apofántico, predicativo, se inscribe como un caso especial en el carácter semántico del discurso en general; conduciendo de nuevo la semanticidad del discurso a la naturaleza descubridora, hermenéutica, del ser-ahí; mostrando, por último, que la posibilidad de descubrir el ente, propia del ser-ahí tiene su fundamento en el hecho de que el ente mismo es *manifestativum sui*, es decir, que se da como evidente, manifiesto, revelado (*unverborgen*, ἀ–ληθές); con todo ello Heidegger llega a descubrir el sentido ontológico más profundo del fenómeno de la verdad y a identificar una suerte de topología de los lugares de lo verdadero, para cuya determinación retoma y transforma algunas intuiciones aristotélicas fundamentales[20]. Esta topología de la verdad se puede resumir como sigue:

1. Verdadero es, ante todo, el ente mismo en el sentido de que posee un carácter manifestativo, revelador.

20. Esta progresión argumentativa se encuentra en el curso del semestre invernal de 1925/6 (v. MHGA XXI, Pri-

Con esta tesis Heidegger intenta recuperar la valencia ontológica de la determinación aristotélica del ὄν ὡς ἀληθές.

2. Verdadero es, en segundo lugar, el ser-ahí mismo, la vida humana, en el sentido de que ésta puede revelar, descubrir y conducir a manifestarse al ente según algunas aptitudes fundamentales. También aquí tras la tesis heideggeriana se encuentra la idea aristotélica según la cual el alma humana (ψυχή) tiene la capacidad de estar en lo verdadero, es decir, para Heidegger, de ser reveladora, de ser un ἀληθεύειν. Como se sabe Aristóteles enumera y examina los modos de esta capacidad reveladora propia del alma en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Según Heidegger –contrariamente a la orientación unilateral de las concepciones modernas de la subjetividad, basadas en los actos puramente teoréticos– esta obra presenta una completa fenomenología de las aptitudes descubridoras fundamentales de la vida humana, del ser-ahí: 2.1. ante todo la modalidad de descubrimiento específica del hombre, que está mediada por la forma discursiva del λόγος y que se da en los cinco modos en los cuales el alma puede estar en lo

---

mera parte); en el curso del semestre invernal de 1920/30 (véase MHGA XXIX-XXX, § 72-3), en el cual la investigación del fundamento ontológico de lo verdadero sufre un cambio esencial, pues no se subraya tanto la actitud descubridora del ser-ahí como su ser-libre (*Frei-sein*); y, por último, en el curso del semestre de verano de 1930 (v. MHGA XXXI, § 9), en donde Heidegger interpreta el ὄν ὡς ἀληθές de *Met.* IX, 10.

verdadero: ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, νοῦς, σοφία[21]; 2.2. esta modalidad de descubrimiento, determinada por el λόγος, tiene su propio fundamento en un descubrimiento directo del ente que tiene lugar en la αἴσθησοις, que según Aristóteles siempre es verdadera (ἀεὶ ἀληθής)[22], o en la νόησις, que aprehende su objeto en directo, casi por haberlo tocado (θιγειν̃), y que por ello, no interviniendo síntesis ni diairesis, no puede ser falsa, sino que puede sólo no tener lugar (en el ἀγνοειν̃)[23].

3. Verdadera es, por último, la forma suprema de λόγος, es decir, el λόγος ἀποφαντικός o ἀπόφανσις, la predicación o aserción, que puede tener forma afirmativa (κατάφασις) o negativa (ἀπόφασις). Y esto vale tanto en el sentido de que el λόγος es un ἀληθεύειν en cuanto es un λέγειν, como en el sentido de que el λόγος es ἀληθής en cuanto es un legomenon[24].

Por medio de la reconstrucción ontologizante de la teoría aristotélica de la verdad, Heidegger separa la

21. Véase Aristóteles, *Eth. Nic.* VI, 3, 11139b 15-7.

22. Aristóteles, *De an.* III, 427b 12, 428a 11, 428b 18.

23. Aristóteles, *Met.* IX, 10. Heidegger se ocupa de este capítulo fundamental de la *Metafísica* en repetidas ocasiones; véanse, especialmente, los cursos del semestre invernal de 1925/6 (MHGA XXI, 170-82) y el del semestre de verano de 1930 (MHGA XXXI, 73-109).

24. Heidegger insiste en esta diferenciación en la introducción del curso invernal de 1924/5, en el que afirma que: 1. τὸ πρᾶγμά ἐστι ἀληθές; 2. ἡ ψυχή ἀληθεύει; 3. ὁ λόγος ὡς λέγειν ἀληθεύει; 4. ὁ λόγος ὡς λεγόμενον'εστι ἀληθές. También se encuentran huellas evidentes de esta topología de los lugares de lo verdadero en *Sein und Zeit*, §§ 78 y 44.

comprensión del fenómeno de la verdad de la estructura de la predicación y abre el horizonte ontológico en el cual desarrolla el problema del ente en el sentido de lo verdadero. En el marco de este análisis del ente en cuanto verdadero durante los años 20 Heidegger se concentra en el esfuerzo de determinar de manera adecuada la vida humana, el *Dasein*, la ψυχή, especialmente por lo que se refiere a su carácter descubridor y revelador, a su ser un ἀληθεύειν. Es en el esfuerzo por superar la comprensión husserliana de la vida humana en términos de "subjetividad" que Heidegger interpreta y retoma la determinación aristotélica de la ψυχή como un ἀληθεύειν. El análisis existencial de *Ser y tiempo* tiene su origen en la relación entre el acceso fenomenológico al problema y los componentes aristotélicos ya examinados: "En mi búsqueda –escribe Heidegger en 1923– Lutero fue para mí un compañero y Aristóteles, que era odiado por aquél, un ejemplo. Ciertos estímulos los recibí de Kierkegaard y los ojos me los dio Husserl"[25].

¿Pero cómo llega Heidegger a la centralidad de la πρᾶξις y a la apropiación de la *Ética a Nicómaco*? Hay suficientes indicios para deducir que en la *Ética a Nicómaco* y en la determinación aristotélica de la πρᾶξις buscaba una vía para responder a las cuestiones que habían sido planteadas por la fenomenología pero a las

25. MHGA LXIII, 5. Para ilustrar las razones metodológicas y temáticas que permiten caracterizar la lectura heideggeriana de Aristóteles como "fenomenológica" me permito remitir a mi artículo *L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger*, en "aut-aut", núm. 223-4, enero-abril de 1988 (núm. dedicado a Heidegger), págs. 203-30.

cuales la concepción husserliana de la subjetividad trascendental, orientada principalmente hacia actos de aprehensión cognoscitiva de tipo teorético, no lograba responder por entero, dejándolas sin solución.

3. La Ética a Nicómaco *como ontología de la vida humana: la focalización y ontologización de la πρᾶξις*

En efecto, según Heidegger la fenomenología husserliana se encallaba en una aporía fundamental, es decir, en la aporía de la pertenencia del yo al mundo y en la constitución simultánea del mundo por obra del yo. Para Heidegger la solución propuesta por Husserl era insuficiente, pues éste distinguía entre el yo psicológico que hace parte del mundo y el yo trascendental que constituye el mundo, entre la realidad de aquél y la idealidad de éste. Lo cierto es que Heidegger compartía con Husserl la convicción de que la constitución de la experiencia del mundo no puede ser explicada recurriendo a un ente que tiene el mismo carácter de ser que el mundo. Pero la determinación husserliana del yo en términos de subjetividad trascendental le parecía obtenida por medio de la preferencia indebida de los actos de conocimiento de tipo teorético en el análisis de la vida de la conciencia[26].

¿Cuál es la razón de esta impresión? La razón es que a través del análisis del fenómeno de la verdad Heidegger había desarrollado la convicción de que la θεωρία

26. Como es sabido, la crítica heideggeriana de la comprensión husserliana de la vida como subjetividad y como conciencia se hizo evidente a raíz del proyecto de colaboración

no representa sino una de las múltiples posibilidades y modalidades de la actitud descubridora por medio de la cual el hombre accede al ente. Más allá de la θεωρία y antes de la θεωρία se encuentra, por ejemplo, la actitud descubridora de la πρᾶξις o la de la ποίησις, en las cuales el hombre también se relaciona con el ente y lo aprehende. Heidegger se dirige entonces hacia Aristóteles porque en éste todavía se halla presente la pluralidad de las actitudes descubridoras propias de la vida humana y porque Aristóteles, sobre todo en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, proporciona el primer análisis "fenomenológico" de aquélla, identificando los tres movimientos descubridores fundamentales del alma, es decir ποίησις, πρᾶξις y θεωρία, y las tres disposiciones correspondientes, es decir, τέχνη, φρόνησις y σοφία.

---

con Husserl, proyecto luego fracasado, para la redacción del artículo sobre la fenomenología destinado a la *Encyclopaedia Britannica*. Las diferentes redacciones de este artículo, junto con las anotaciones críticas de Heidegger han sido publicadas en E. Husserl, *Phänomenologische Psycologie. Vorlesungen Sommersemester* 1925, (Husserliana IX), W. Biemel ed., Den Haag, Nijhoff, 1962. Véase también el artículo de W. Biemel, *Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und heideggers Ammerkungen dazu*, en "Tijdschrift voor Filosofie", 12, 1950, págs. 246-80. Ahora es posible ver la pormenorizada articulación de la crítica heideggeriana en los cursos de Marburgo: MHGA XX, §§ 4-13; XXI, §§ 6-10; XXIV, §§ 4-5. Y una confrontación crítica con Husserl, sobre todo a propósito de *Philosophie als strenge Wissenschaft*, se encuentra también en el curso del semestre invernal de 1923/4 (aún inédito) *Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie*.

Al interpretar el libro VI de la *Ética a Nicómaco* en el horizonte temático conquistado gracias a la fenomenología, pero oponiéndose al mismo tiempo a la comprensión husserliana de la subjetividad, de tipo teoreticista, Heidegger reconoce en Aristóteles una fenomenología de las actitudes descubridoras de dicha subjetividad más rica y completa que la que Husserl desarrolla. En este marco, que se define por la apropiación fenomenológica de Aristóteles, al mismo tiempo con y contra Husserl, nace el análisis de la existencia de *Ser y tiempo*. Por ello se alcanza una buena perspectiva de lectura para identificar el sentido del trabajo especulativo de Heidegger en los años 20 si se relee el análisis de la existencia a la luz de esta interpretación fenomenológica de Aristóteles teniendo presente que los resultados de esta interpretación se sedimentan en los puntos neurálgicos del texto heideggeriano, en los cuales a lo mejor no se menciona a Aristóteles. Por ello resulta útil evidenciar el horizonte aristotélico del análisis de la existencia indicando algunas correspondencias importantes en los problemas, en los conceptos e incluso en la terminología, a la luz de las cuales se puede ver que en efecto Heidegger, en *Ser y tiempo*, retoma, transforma y reactiva el sentido sustancial de algunas intuiciones fundamentales de la *Ética a Nicómaco*.

La primera correspondencia, tan evidente que no es difícil de probar, es aquella entre los tres modos fundamentales de ser del *Dasein*, de la *Zuhandenheit* y de la *Vorhandenheit*, identificados por Heidegger durante los años 20 y en *Ser y tiempo*, y las tres determinaciones aristotélicas de la πρᾶξις, de la ποίησις y de la θεωρία.

1. La θεωρία es la actitud descubridora que tiene un carácter de descripción, de verdad y de observación

porque apunta a la contemplación pura y simple y su fin consiste en la aprehensión de la verdad. El tipo de "saber" correspondiente es la σοφία. Según Heidegger cuando la vida humana se dispone de tal manera que asume esta actitud descubridora el ente se revela a ésta en el modo de ser que define *Vorhandenheit*[27]. 2. La ποίησις es la actitud descubridora de tipo productivo, manipulador en la que nos colocamos con respecto al ente cuando se persigue la producción de obras; la τέχνη es la especie de saber que la guía hacia el éxito. Cuando se está en esta disposición, el ente se nos presenta en el modo de ser que Heidegger define *Zuhandenheit*. 3. La πρᾶξις es la actitud descubridora que actúa en las acciones que tienen su fin en sí mismas, cuyo éxito no reside en algo que se encuentra por fuera de ellas; la φρόνησις, la prudencia o sabiduría práctica es el tipo de "saber" que la orienta hacia el éxito. La hipótesis que se puede proponer es que –así como la vida humana en su conjunto tiene para Aristóteles el carácter de la πρᾶξις (*Pol.* A, 4, 1254 a 7)– también para Heidegger la πρᾶξις es la actitud determinante, y es a partir de ella que se orienta para determinar la estruc-

27. La correspondencia está terminológicamente confirmada porque es evidente que con *Vorhandenheit* Heidegger traduce y ontologiza la idea aristotélica del célebre pasaje de la *Metafísica* según la cual la maravilla de la que nace la actitud teorética de filosofar se da en presencia de τὰ πρόχειρα, es decir, de las cosas que se hallan inmediatamente delante: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ αρχῆς μὲν τὰ πρόξειρα τῶν ἀτόπον θαυμάσαντες (Aristóteles, *Met.* I, 2, 982b 12-3).

tura fundamental del *Dasein*.

Esta última correspondencia, que con seguridad es la más problemática y discutible pero también la más significativa y central, debe ser desarrollada con mayor profundidad. Sin embargo antes será oportuno hacer una consideración general sobre el sentido de la recuperación heideggeriana de las tres determinaciones de la πρᾶξις, de la ποίησις y de la θεωρία. Evidentemente Heidegger no intenta retomarlas tal y como son sino que aspira a rescatar su significado y a formularlo de nuevo de acuerdo con su proyecto de un análisis ontológico de la existencia. Al hacer esto modifica profundamente la estructura, el carácter y la conexión de tales determinaciones. La transformación más evidente consiste en que se les confiere un carácter ontológico mientras que se excluye de ellas todo sentido óntico. Es decir, que para Heidegger πρᾶξις, ποίησις y θεωρία no indican tanto disposiciones o acciones particulares como modalidades de ser del alma humana. Evidentemente lo que a Heidegger le interesa, con miras a la determinación de la constitución ontológica del ser-ahí, no son las πρᾶξεις, ποιήσεις y θεωρίαι particulares, sino la quintaesencia ontológica de tales conceptos, que él pretende retomar y ontologizar en las determinaciones del *Dasein*, de la *Zuhandenheit* y de la *Vorhandenheit*.

Otra transformación determinante consiste en la alteración que se produce en la jerarquía de las tres determinaciones. Ya no se considera como disposición suprema y preferible para el hombre la θεωρία; en el cuadro de la ontologización heideggeriana es la πρᾶξις, junto con las determinaciones que implica, la connotación central y determinante, en la medida en que se concibe como la modalidad de ser y como la estructura

misma del ser-ahí. Con este desplazamiento cambia también la relación con las otras determinaciones: la *Zuhandenheit* (en la cual se retoma y ontologiza la ποίησις) y la *Vorhendenheit* (que corresponde a la θεωρία) subsisten en relación con el modo de ser del ser-ahí (que tiene esencialmente el carácter de la πρᾶξις); en efecto, *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit* indican modos de ser en los cuales el ente se encuentra respectivamente dependiendo de que el ser-ahí, la "πρᾶξις originaria", se disponga en relación con él de manera observadora y contemplativa o de manera productiva y manipuladora. Πρᾶξις y θεωρία son, a su vez, dos modalidades de la disposición unitaria del ser-ahí que Heidegger denomina "preocupación" (*Besorgen*). Es así como Heidegger, conduciendo la ποίησις y la θεωρία a una actitud más fundamental que las comprende ambas, obtiene dos resultados: muestra la conexión entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*, entre ποίησις y θεωρία, así como entre estas últimas y el ser-ahí, es decir, la πρᾶξις originaria; y además sugiere, contra la concepción tradicional, la idea según la cual la θεωρια no es la disposición originaria y primaria de la vida humana sino que deriva de una modificación de la disposición poiética (precisamente como consecuencia de los fenómenos de la *Auffälligkeit*, de la *Aufdringlichkeit* y de la *Aufsässigkeit*)[28].

La ontologización, la alteración de la jerarquía y la estructuración unitaria son, entonces, las transformaciones determinantes a las cuales Heidegger somete,

28. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 16 y 69b.

retomándolas y asimilándolas, las determinaciones aristotélicas de la πρᾶξις, de la ποίησις y de la θεωρία. ¿Pero cuál es la razón de tales transformaciones? Para limitarnos aquí a la esencial, ella consiste en que Heidegger desarrolla paulatinamente la convicción de que las determinaciones aristotélicas en cuestión, como están presentadas en la *Ética a Nicómaco*, indican con seguridad las actitudes descubridoras fundamentales de la vida humana, los modos como el alma se halla en lo verdadero, y constituyen así el primer análisis fenomenológico del ser-ahí; pero Aristóteles no llega a plantearse en forma explícita la cuestión de su conexión unitaria, es decir, el problema de la unidad ontológica de fondo en que estas determinaciones se hallan radicadas. En otras palabras, Aristóteles no llega a aferrar la constitución fundamental del ser-ahí como temporalidad originaria (es decir, entendida en forma no naturalista). Para Heidegger esta omisión se debe, como es sabido, al hecho de que Aristóteles, que piensa ya dentro del horizonte de la metafísica de la presencia, permanece ligado a una comprensión naturalista del tiempo que le impide articular su comprensión del ser en relación con el completo despliegue del tiempo y, por consiguiente, captar la temporalidad como raíz ontológica unitaria de la existencia humana.

4. El Dasein *como ontologización de la* πρᾶξις *y la filosofía práctica de Aristóteles como filigrana del análisis de la existencia*

¿Pero entonces por qué interpretar, no obstante esta crítica, la determinación heideggeriana de la modalidad de ser del *Dasein* como una versión ontologizada de la

πρᾶξις aristotélica? Porque me parece que ésta se obtiene en un horizonte eminentemente "práctico", obtenido por medio de una ontologización de la idea aristotélica de πρᾶξις. Por ello interpretaré las estructuras del *Dasein* siguiendo la filigrana de la comprensión aristotélica de la πρᾶξις y de sus determinaciones fundamentales, para tratar de poner en evidencia las correspondencias estructurales, conceptuales y hasta terminológicas entre la visión heideggeriana y la visión aristotélica del problema, sin querer negar con ello las profundas diferencias. La legitimidad de esta comparación aparentemente paradójica, ya preparada por las consideraciones desarrolladas hasta ahora, encuentra una comprobación no sólo en el convincente cuadro interpretativo que permite establecer sino también en el hecho de que el mismo Heidegger sugiere durante los años 20 la ecuación de *Dasein* y πρᾶξις y trata la ἐπιστήμη πρακτική aristotélica como una ontología de la vida humana[29].

4.1. El "tener-que-ser" como determinación práctica

Ante todo, se debe interpretar en sentido eminentemente práctico la caracterización del ser-ahí como un tener-que-ser (*Zu-sein*) introducida por Heidegger en los parágrafos 4 y 9 de *Ser y tiempo*. Con esta determinación, que indica la modalidad en que el ser-ahí se

29. Se encuentran huellas de esta interpretación sobre todo en los textos de este período publicados por el propio Heidegger: desde las *Notas sobre la "Psicología de las visiones del mundo" de Karl Jaspers* (1919/21) hasta *Kant y el problema de la metafísica* (1929). En la conferencia *Fenomenología y teología*

encuentra respecto al propio ser y se refiere a éste, Heidegger quiere subrayar el hecho de que el ser-ahí no se relaciona con su propio ser con una actitud de mera observación y constatación, por medio de una especie de repliegue sobre sí mismo, de una suerte de introspección teorético-reflexiva, de una *inspectio sui*; sino con una actitud de carácter práctico-moral, en la cual le va y en la cual se decide su propio ser, y en la cual, quiéralo o no, se ve obligado a soportar el peso de semejante decisión. Es decir, que el ser-ahí no se refiere a su propio ser ante todo para constatar y describir las connotaciones y la esencia de éste, para decir por ejemplo que éste es el ser de un *animal rationale* sino para decidir qué hacer con este ser, para elegir, entre las múltiples posibilidades, cuál debe asumir como propia y realizar como tal. En este sentido el ser-ahí tiene que hacerse cargo de la insostenible levedad de su ser[30].

(1927), por ejemplo, se afirma que "Existieren [ist] Handeln, πρᾶξις" (MHGA IX, 58). Pero son importantes sobre todo los cursos universitarios, y en especial la parte introductiva del curso invernal de 1924/5 sobre el *Sofista* y la parte conclusiva del curso de verano de 1926, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Mientras se publican se pueden ver las indicaciones preciosas de H. Weiß (en *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basilea, Haus zum Falken, 1942), quien había participado a los cursos de Heidegger y los resume en el capítulo tercero (*Menschliches Dasein* - πραξις) de su libro (págs. 99-153)

30. La estructura práctica de la referencia del ser-ahí a su propio ser ha sido estudiada por Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, págs. 164-244..

Es verdad que no es posible ignorar que Heidegger mantiene la connotación práctica de la estructura ontológica del ser-ahí en cuanto tener-que-ser sólo hasta cierto momento. Más adelante, cuando el ser-ahí ya no se entiende a partir de sí mismo sino a partir del horizonte dentro del cual desde siempre se halla sumergido y constituido, Heidegger borra sistemáticamente toda huella de esta connotación práctica y ya no caracteriza la naturaleza "apertural" de la existencia como un tener-que-ser sino como e-xistencia que está en la apertura del ser[31]. Ahora bien, la misma insistencia con que Heidegger retracta la connotación práctica del ser-ahí hace suponer que ésta es precisamente la dirección en la cual se debe buscar la primera comprensión heideggeriana de la modalidad de ser de la existencia.

4.2. El "cuidado" como raíz de la estructura práctica del ser-ahí

Sólo si se interpreta en sentido práctico-moral la estructura autorreferencial del ser-ahí es posible aferrar en su unidad estructural las otras connotaciones de

31. La sustitución de la connotación práctica del ser-ahí en cuanto tener-que-ser con el tema de la e-xistencia en la apertura del ser se encuentra en numerosos textos, como por ejemplo en la parte conclusiva de *¿Qué es la metafísica?* (1929), en *De la esencia de la verdad* (1930, 1943), en el § 4 de la *Introducción a la metafísica* (1935), en la *Carta sobre el "humanismo"* (1946), en la *Introducción* a la quinta edición (1949) de *¿Qué es la metafísica?* y en la notas al margen del "Hütten–exemplar" de *Ser y tiempo* publicadas en MHGA II.

existenciales propuestas por Heidegger. Se entiende así, por ejemplo, la razón por la cual éste connota la modalidad fundamental de la *Erschlossenheit*, es decir, el carácter de apertura del ser-ahí y la unidad de sus determinaciones, por medio de un concepto derivado del ámbito de la filosofía práctica, es decir, por medio del "cuidado" (*Sorge*). La *Sorge* –término con el cual Heidegger intenta formular de manera no teorética lo que Husserl entendía como intencionalidad (fundamentalmente teorética)– constituye una ontologización de ese segmento de la vida humana que Aristóteles refiere a la ὄρεξις. ¿Es necesaria una prueba? Es suficiente reunir los pasajes del texto aristotélico en que aparece el término ὄρεξις, o el verbo correspondiente, ὀρέγομαι, e ir a ver cómo los traduce Heidegger. Éste se vale del término *Sorge* con una frecuencia sorprendente. El pasaje más significativo es la proposición inicial de la *Metafísica*, en la cual la frase πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει es traducida por Heidegger de esta manera: "Im Sein des Menschen liegt wesenhaft die Sorge des Sehens". Hay que subrayar no solamente la traducción de ὀρέγονται con *Sorge* sino también la ontologización de πάντες ἄνθρωποι con *Im Sein des Menschen* [32].

Y es en el horizonte práctico en donde se compren-

32. MHGA XX, 380; *Sein und Zeit*, §36. Antes, en lugar de *Sorge* Heidegger había utilizado *Sichbekümmerung*, por ejemplo en las *Notas sobre la "Psicología de las visiones del mundo" de Karl Jaspers* (MHGA IX, 1-44 y especialmente 30-5) y en el curso invernal de 1920/1, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*.

de mejor por qué Heidegger determina como *Besorgen* –la "preocupación" en que se basan tanto la actitud manipuladora y productiva de la ποίησις como la actitud constatativo-descriptiva de la θεωρία– la modalidad de ser en la cual el ser-ahí se abre y se relaciona con las cosas, y como *Fürsorge* la modalidad de ser en la cual el ser-ahí se relaciona con los demás. Se entiende mejor precisamente porque estas determinaciones tienen su raíz unitaria en el carácter práctico de la *Sorge*.

No será necesario recordar aquí de qué manera Heidegger va en busca del fundamento unitario que rige la estructura práctica autorreferencial del ser-ahí indicada por el tener-que-ser. Como es sabido, Heidegger identifica este fundamento en el hecho de que el ser-ahí no tiene lugar en la actualidad puntual de una actividad pura sino que consiste estructuralmente en un poder-ser (*Seinkönnen*) que se desborda de la presencia, exponiéndose a los éxtasis temporales del futuro en el cual se despliega la proyección de sus posibilidades concretas, y del pasado, que es el horizonte y el contexto imprescindible de su capacidad de proyectar. Así, según Heidegger el poder-ser es una modalidad que se caracteriza por una suspensión ontológica y temporal esencial propia del ser-ahí en cuanto originariamente abierto y libre-para; y puesto que esta libertad no es algo que el ser-ahí elige tener sino que es parte constitutiva de su estructura ontológica éste la percibe como algo de lo cual no se logra separar y por lo tanto como un peso, como el peso de la insostenible levedad de su ser, que se anuncia en el estado de ánimo fundamental constituido por la angustia.

De la ontologización de la πρᾶξις Heidegger extrae algunas consecuencias fundamentales.

1. Éste sostiene el predominio del futuro frente a la primacía metafísica de la presencia. Precisamente porque el ser-ahí se vincula con su ser mediante una relación de tipo práctico, decidiendo la suerte de éste, el ser que constituye la apuesta siempre es futuro, porque –como enseña Aristóteles– las actitudes prácticas, la deliberación (βούλευσις) y la decisión (προαίρεσις)[33] siempre se refieren al futuro.

2. El ser al cual se refiere el ser-ahí en la autorreferencia práctica siempre es el ser propio del ser-ahí mismo, y esto es lo que Heidegger expresa cuando le atribuye a éste el carácter de la *Jemeinigkeit*, del ser siempre mío. En el proyecto de la existencia yo no decido el ser de los demás sino el mío: de esta manera Heidegger piensa en forma ontologizada el sentido de una característica propia del saber de la φρόνησις que Aristóteles formula diciendo que ésta es un αὑτῷ εἰδέναι, es decir, un saber que se refiere a nosotros mismos o, con mayor precisión, τὰ αὑτῷ ἀγαθά καὶ συμφέποντα[34].

3. Considerando todos estos elementos Heidegger establece una diferencia esencial entre la constitución ontológica del ser-ahí y la del ente distinto del ser-ahí, basándose en la convicción de que sólo el ser-ahí está constituido como un tener-que-ser. Sobre esta distinción funda también la primacía óntica y ontológica del ser-ahí y critica la insuficiencia de la demarcación metafísica entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, conciencia y mundo precisamente porque estas distinciones

33. Aristóteles, *Eth. Nic.* VI, 2, 1139b 7-11 y III, 5.
34. *Ibíd.*, 1140a 26-7 y 1141b 34.

no se fundan en una auténtica comprensión de la estructura unitaria fundamental de la vida humana sino en categorías objetivadoras que privilegian la actitud teoreticista.

4. La determinación práctica del ser del ser-ahí implica, por último, el abandono de la teoría tradicional de la autoconciencia, entendida como una especie de saber de tipo constatativo y reflexivo relativo a nosotros mismos y obtenido por medio de una suerte de repliegue del alma sobre sí misma. Para Heidegger la identidad del ser-ahí se constituye, en cambio, según una modalidad práctica en el sentido ilustrado, según el cual el ser-ahí se refiere al propio tener-que-ser y se asume el peso de éste; esta autorreferencia de tipo práctico –he aquí otra tesis de Heidegger muy importante– no se desarrolla sólo por medio de los actos intelectivos superiores sino que pasa también por actos tradicionalmente considerados inferiores como las pasiones, los estados de ánimo, las *Stimmungen*, es decir, a través de los componentes sensibles y pasivos de la vida humana. De esta forma Heidegger se aleja doblemente de la tradición metafísica, en la cual la especificidad de la vida humana era re(con)ducida a las categorías objetivantes y reificantes de la pura observación y por tanto al horizonte de concepciones teoreticistas, presencialistas y conciencialistas que privilegian los actos racionales y superiores del conocimiento.

Con ello mi tesis adquiere un perfil definido. La comprensión de la estructura práctica de la vida humana, que Heidegger asume como constitución ontológica del ser-ahí, brota de una especie de sedimentación especulativa y conceptual, en el pensamiento y hasta en la terminología heideggeriana, del sentido sustancial de

la determinación aristotélica del ser y de la vida moral del hombre. Se trata de una sedimentación que se produce como ontologización, y el sentido de este esfuerzo consiste en reactivar y valorizar la sustancia de las determinaciones que han sido retomadas, pero al mismo tiempo en radicalizarlas hasta hacer evidente su conexión ontológica más profunda y unitaria. De aquí la ambivalencia de la relación de Heidegger con Aristóteles, relación que no sólo implica la apropiación sino también, al mismo tiempo, la crítica y la transformación.

Es verdad que al leer el análisis heideggeriano de la existencia según esta filigrana aristotélica es casi inevitable hacer surgir dudas y perplejidades. Es demasiado fácil objetar, por ejemplo, que en la presentación del programa del análisis de la existencia Heidegger se distancia explícitamente de Aristóteles criticando la tesis según la cual la primacía del hombre se funda en el hecho de que el alma, en cuanto conoce, refleja en cierto sentido todo el ente; o la otra tesis, según la cual la esencia del hombre consiste en el *anima rationalis*. Se puede replicar con igual facilidad que Heidegger declara en varias oportunidades su deuda para con Aristóteles, y ello sucede incluso en el análisis de la existencia en donde, en general, Heidegger intenta borrar las huellas de su voraz asimilación productiva[35]. Pero veamos las de-

35. Por ejemplo, en una nota muy significativa de *Sein und Zeit*, § 42, Heidegger afirma que llegó a la perspectiva del "cuidado" que rige la analítica del ser-ahí en el marco de su esfuerzo por interpretar la antropología agustiniana –es decir greco-cristiana– en relación con los fundamentos de la ontología aristotélica. El hecho de que Heidegger nombre

terminaciones de la filosofía práctica de Aristóteles que éste retoma.

Ante todo Heidegger retoma el cuadro general del problema que Aristóteles identifica en su filosofía práctica. En efecto, se puede decir que en el horizonte de la consideración promovida por la ἐπιστήμη πρακτική –término que, será oportuno subrayarlo, Heidegger traduce con *Ontologie des menschlichen Lebens*– la vida humana en su conjunto es considerada como una πρᾶξις y no como una ποίησις[36]; y la πρᾶξις es considerada como la κίνησις específica de la vida humana, que no se orienta simplemente hacia la autoconservación, hacia el vivir puro y simple (ζῆν) sino que, en cuanto βίος, en cuanto proyecto de vida, una vez garantizada la conservación de la vida se despliega en el espacio que se abre ante el problema de *cómo vivir*, es decir, ante el problema de la elección de la forma de vida preferible para el hombre. En cuanto es πρᾶξις, la vida humana se abre al problema del buen vivir (εὖ ζῆν) y de los medios adecuados para alcanzarlo. Ello significa que el hombre, en cuanto animal político dotado de λόγος, tiene que asumirse el peso de deliberar (βούλευσις), de elegir y decidir (προαίρεσις) los modos y las formas de vivir, orientándose hacia aquellos que considera mejores y preferibles. Como es sabido, es el hombre sabio,

---

sólo la ontología y no la filosofía práctica de Aristóteles no debe confundir, pues ésta también es para él una especie de ontología y, precisamente, una "ontología de la vida humana".

36. ὁ δέ βίος πρᾶξις, οὐ ποίησις, ἐστιν (Aristóteles, *Pol.* I, 4, 1254a 7).

prudente (φρόνιμος) quien tiene éxito en la buena deliberación (εὐβουλία), en la buena elección y en la buena decisión, llegando así a actuar bien (εὐπραξία) y a vivir bien (εὖ ζῆν), y por tanto a la felicidad (εὐδαιμονία).

Esta intuición fundamental de Aristóteles es recuperada por Heidegger, quien la formula a través de una ontologización que radicaliza y subraya su sentido más profundo. En efecto, también para Heidegger el ser-ahí es ese ente peculiar al cual siempre le va su propio ser, precisamente en el sentido eminentemente práctico según el cual tiene que decidir qué hacer con éste, en qué formas y modalidades proyectarlo y realizarlo, incluso en el caso extremo en que esta decisión adquiere la forma de la no-decisión. El ser-ahí es el ente que debe decidir, para decirlo con Aristóteles, en torno a τᾶ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα[37]. Y así como para Aristóteles siguiendo la φρόνησις se tiene éxito en ese decidir y en ese actuar que es la vida, para Heidegger el ser-ahí se realiza en forma auténtica (φρόνιμος) sólo cuando se dispone a escuchar el llamado de la conciencia y reconoce este deber-decidir como el propio ἔργον, como la propia tarea específica o, mejor aún, como el propio ser mismo, asumiéndose todo el peso y sin reparar en la ayuda que el "Se" impersonal le ofrece.

También se puede sostener que a lo largo de los años 20 Heidegger intenta identificar y determinar la *Grundbewegtheit*, el carácter fundamental de movilidad que es propio de la vida humana en la autorreferencia práctico-moral que la caracteriza. Ahora bien, en la te-

37. Aristóteles, *Eth. Nic.* VI, 5, 1040a 26.

sis aristotélica según la cual la πρᾶξις es la κίνησις τοῦ βίου, el movimiento específico de la vida humana[38], Heidegger ve un apoyo decisivo y una sustancial confirmación de la dirección de su investigación, es decir, de su alejamiento de Husserl para acercarse a Aristóteles a través del filtro de los problemas heredados de aquél. De esta manera tiene lugar una fecunda interacción entre las exigencias de una profundización especulativa que se vale de Aristóteles y la lectura de éste fertilizada por una orientación especulativa preliminar respecto de los problemas filosóficos que hay que abordar.

No es posible entrar aquí en el mérito de la comprensión aristotélica de la πρᾶξις, ni seguir de cerca la interpretación heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles, entre otras por la falta de algunos cursos aún inéditos, como el del semestre invernal de 1924/5 sobre el *Sofista* de Platón que en su parte introductoria desarrolla una exégesis detallada del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, o el del semestre estival de 1926, cuya parte conclusiva está dedicada por completo a una exposición de conjunto del pensamiento de Aristóteles, incluida aquella que Heidegger denomina "ontología de la vida humana", es decir, la ἐπιστήμη πρακτική. Pero se puede por lo menos indicar la tendencia fundamental de la interpretación heideggeriana.

Por lo que se refiere al concepto central de πρᾶξις, Heidegger ve en él un doble aspecto: el óntico, según el cual el término indica las πράξεις particulares, al lado de las ποιήσεις y de las θεωρίαι particulares; y el on-

38. Aristóteles, *Eth. Eud.* II, 3, 1220b 27 e 6, 1222b 19.

tológico, es decir, el filosófico, según el cual el término πρᾶξις no indica acciones particulares sino una modalidad de ser. Ahora, en esta acepción πρᾶξις es el concepto adecuado para designar la vida humana en su modo de ser específico, en su movilidad, en su κίνεσις propia. Y la estructura fundamental de esta κίνεσις es la ὄρεξις en sus dos momentos constitutivos, el de la δίωξις y el de la φυγή o, mejor, una ὄρεξις estrechamente ligada al νοῦς y susceptible de ser orientada por el διανοεῖσθαι del λόγος (que, en el caso del φρόνιμος, es un ὀρθός λόγος). La πρᾶξις surge de la conjunción de ὄρεξις y νοῦς y se realiza en el proceso de la deliberación (βούλευσις), al término de la cual se coloca la elección y la decisión de actuar (προαίρεσις). Si la ὄρεξις es recta y el λόγος verdadero se produce una buena deliberación, la εὐβουλία, y el éxito de la πρᾶξις, la εὐπραξία. Reflexionando sobre estas estructuras conceptuales de la filosofía práctica de Aristóteles Heidegger deduce otras tantas determinaciones fundamentales para el propio análisis de la existencia, declinándolas sin embargo en un sentido abiertamente ontológico. Antes de examinarlas será oportuno subrayar aún la naturaleza de la transformación que Heidegger opera al retomar la concepción aristotélica de la πρᾶξις.

Ya hemos indicado que Heidegger se apropia, con Husserl y contra Husserl, de la identificación aristotélica de las tres aptitudes descubridoras fundamentales de la vida humana (πρᾶξις, ποίησις y θεωρία), y hemos subrayado que en esta apropiación critica que no se plantee el problema de la raíz ontológica y unitaria del ser-ahí. Heidegger, ya lo sabemos, le atribuye esta omisión al horizonte metafísico de la presencia y a la

comprensión del tiempo de tipo naturalista que impiden que Aristóteles entienda la temporalidad originaria como fundamento unitario del ser-ahí. Según Heidegger, para retomar las indicaciones fundamentales de Aristóteles liberándolas al mismo tiempo del condicionamiento metafísico que las caracteriza, es necesario formular las determinaciones prácticas en términos de connotaciones ontológicas. De aquí que, para evitar todo malentendido en sentido óntico, las categorías de la filosofía práctica de Aristóteles sean sometidas a una interpretación ontologizante. En otras palabras, las intuiciones fundamentales de la filosofía práctica aristotélica constituyen una ayuda de primer orden contra la unilateralidad teoreticista de la metafísica, sobre todo moderna; pero se trata es de liberarlas de los residuos metafísico-antropológicos que llevan consigo. En efecto, la comprensión aristotélica de la πρᾶξις, que para Heidegger no es lo suficientemente pura desde el punto de vista ontológico, se sitúa en el marco general de una concepción preliminar del hombre como *animal rationale*, a la cual permanece vinculada. Según Heidegger, en cambio, habiendo caído la validez de todo cuadro metafísico y antropológico constituyente vienen a faltar puntos de referencia posibles para la comprensión práctica de la vida: todo apoyo sustancial válido para la tradición metafísica, es considerado ahora como derivado e insuficiente respecto de esa actuación originaria que es la πρᾶξις y que constituye el ser del ser-ahí; este último debe ser entendido a partir de sí mismo, por fuera de toda figuración y determinación previas, de cualquier clase que sean. Ante la falta de un cuadro de referencia la πρᾶξις se constituye sobre sí misma; pero de esta manera se transforma en una determinación

ontológica originaria, autárquica, cuyo fin reside en sí misma: es un οὗ ἕνεκα, *Worumwillen*.

Aquí se anuncia una diferencia fundamental. En Aristóteles la ciencia práctica constituye una forma particular de considerar la vida humana y se ocupa de ésta en la medida en que se presenta como acción; pero se trata sólo de uno de los modos en que es posible considerarla, al lado, por ejemplo, de una consideración física, biológica o psicológica. Y además no constituye la consideración privilegiada; es más, dada la menor precisión científica (ἀκρίβεια) que permite, la tradición del pensamiento occidental le atribuye el lugar de una suerte de *philosophia minor*. En todo caso no agota la comprensión de la vida humana. En Heidegger, en cambio, las determinaciones prácticas no existen al lado de otras posibles, sino que ocupan por completo la comprensión y la constitución del ser-ahí. Ello implica que su contenido, siendo constitutivo, no sea algo que el ser-ahí puede escoger libremente si tener o no, sino que representa una característica a la cual está indisolublemente ligado y de la cual no puede sustraerse de ninguna manera. La decisión, por ejemplo, o la misma πρᾶξις, ya no se conciben como posibilidades que el ser-ahí pone o no en acción según su agrado sino que se transforman en predicados ontológicos de su ser que lo caracterizan independientemente de su voluntad, de su libertad de elección y de su decisión.

Ello implica otra alteración más en la caracterización de la πρᾶξις: si se concibe como una posibilidad que puede ser o no ser recogida, ésta adquiere una connotación por así decir positiva, es una manera de realizar el ser del hombre; por el contrario, si se entiende como la estructura ontológica misma del ser-ahí adquiere un

carácter de ineludibilidad, habiéndose convertido en algo de lo cual es imposible prescindir. En esta concepción se da πρᾶξις no sólo en la ejecución de actos determinados sino que está siempre ya dada con el ser-ahí, en cuanto constituye su naturaleza misma y precede todo acto particular suyo. Es precisamente este carácter de ineludibilidad, que deriva de la ontologización de la πρᾶξις en cuanto estructura del ser-ahí, lo que le confiere al ser de éste el carácter de un peso, dando la impresión de que su ligereza es insostenible.

Pero la ontologización de la πρᾶξις produce aún otra transfiguración: produce, por así decirlo, la disolución de su peso específico en cuanto acción y la pérdida de ciertas características que según Aristóteles le pertenecen, ante todo el enraizamiento en una κοινωνία. En Heidegger la ontologización provoca el cierre de la πρᾶξις en una especie de solipsismo heróico que deforma su configuración práctico-política.[39]

En resumen, la ontologización heideggeriana de la πρᾶξις genera una serie de transformaciones y transfiguraciones radicales que no quiero negar ni olvidar. Pero las correspondencias existentes emergen a pesar de todas estas variaciones y se imponen a nuestro interés. Trataremos, entonces, de indicar cuáles son examinando cómo es que la determinación heideggeriana de la estructura apertural del ser-ahí retoma y formula de nuevo ciertos momentos decisivos de la concepción aristotélica del carácter práctico-moral de la vida humana.

39. Hannah Harendt, alumna de Heidegger en Marburgo,

4.3. La articulación del "cuidado" en "Befindlichkeit" y "Verstehen"

El carácter de apertura del ser-ahí, su *Erschlossenheit*, deriva, como se sabe, de la unidad originaria de ser-ahí y mundo. El sentido unitario de la *Erschlossenheit*, y de sus existenciales es el "cuidado" (*Sorge*); sus dos momentos estructurales son la *Befindlichkeit* y el *Verstehen*, e igualmente originaria es la *Rede*[40]. Ahora, la simple traducción de estos términos, por lo demás casi imposible, no ayuda mucho a entender el sentido que Heidegger les atribuye, sino que conlleva, por el contrario, el riesgo de ocultarlo. Una aclaración se puede obtener, más bien, si se considera que por medio de estos conceptos Heidegger retoma, medita y eleva a una potencia ontológica otras tantas determinaciones tradicionales del ser del hombre en cuanto "sujeto" de acciones, transformándolas e incluyéndolas en la radicalización ontológica que desarrolla para su propia "metafísica" del ser-ahí. Con el concepto de *Befindlichkeit* Heidegger eleva a una potencia ontológica y conduce a una raíz unitaria las determinaciones del "sujeto" de la acción que tradi-

---

critica con firmeza precisamente este aspecto reductivo de la rehabilitación heideggeriana de la πρᾶξις aristótelica, invirtiendo al fin de cuentas la posición de Heidegger: lo que en éste se califica como inauténtico, es decir, la dimensión de la publicidad, es lo que para la Harendt constituye la dimensión de lo auténtico por excelencia: la πρᾶξις auténtica es para ella la acción pública, política –y no el ejercicio del θεωρεῖν.

40. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 39-45.

cionalmente se trataban en la doctrina de las pasiones, es decir, el momento de la pasividad, de la receptividad, de la finitud y hasta de la corporeidad[41]. Con el concepto de *Versteben*, a su vez, ontologiza el momento activo de la proyectabilidad y de la espontaneidad del ser-ahí. Tan originaria como estos dos momentos de la aperturalidad del ser-ahí es el existencial *Rede* con el cual Heidegger designa la discursividad constitutiva del ser-ahí. El λόγος, que Aristóteles piensa como una capacidad que el hombre posee, se convierte en Heidegger en una estructura en virtud de la cual el ser-ahí está ya siempre determinado. Dejando por ahora de lado esta última determinación veamos en qué sentido *Befindlichkeit* y *Versteben* corresponden a dos momentos centrales de la comprensión del hombre presentes en la filosofía aristotélica.

41. El hecho de que Heidegger traduzca el término agustiniano *affectio* con *Befindlichkeit* constituye una confirmación de esta correspondencia. Esta traducción se encuentra en la conferencia *Der Begriffe der Zeit* (1924), en la que Heidegger cita August. *Conf.* XIII, 27: "in te anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est. Noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; *affectionem*, quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior cum tempora metior". Y lo parafrasea así: "In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten; dich messe ich, so ich die Zeit messe. Komme mir nicht mit der Frage in die Quere: Wie denn das? Verleite mich nicht dazu, von dir wegzusehen durch eine falsche Frage. Komme dir selbst

Por lo que se refiere a la *Befindlichkeit*[42] hay que decir que ésta representa el fundamento ontológico de la posibilidad de las *Stimmungen* ónticas; en la *Befindlichkeit*, enraizada en la *Sorge*, el ser-ahí se abre a su tener-que-ser, se halla expuesto a la desnudez de su "que es y que tiene que ser", de manera tal que su "de dónde" (*Woher*) y su "hacia dónde" (*Wohin*) le son ocultados[43]; esto es lo que constituye su estar arrojado (*Geworfenheit*). Lo que Heidegger quiere indicar por medio de esta determinación es que el ser-ahí no está constituido sólo por elementos puros, transparentes, propios de la espontaneidad y de la racionalidad sino también por momentos turbios y opacos, por esos momentos que la tradición ha entendido en términos de afectos y de pasiones, y respecto de los cuales indica la

---

nicht in den Weg durch die Verwirung dessen, was dich selbst angehen mag. In dir, sage ich immer wieder, messe ich die Zeit; die vorübergehend begegnenden Dinge bringen dich in eine *Befindlichkeit* die bleibt, während jene verschwinden. Die *Befindlichkeit* messe ich in dem gegenwärtingen Dasein, nicht die Dinge, welche vorübergehen, daß sie erst entstünde. Mein Mich-Befinden selbst, ich wiederhole es, messe ich, wenn ich die Zeit messe" (M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, H. Tietjen ed., Tubinga, Niemeyer, 1989, págs. 10-1, subrayados míos).

42. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29.

43. Éste es uno de los motivos gnósticos de Heidegger; para un análisis de éstos véase mi artículo *Itinerarium mentis in nihilum. Heidegger e l'"ascesi" del pensiero*, en "Archivio di filosofia", 57, 1989, págs. 239-64 (núm. dedicado a *La recezione italiana di Heidegger*).

Befindlichkeit como raíz ontológica unitaria. En otras palabras, según Heidegger, la vida humana se constituye en su identidad no sólo reconociéndose en su transparencia y en su espontaneidad sino también asumiendo como propia la opacidad de sus estados de ánimo, precisamente porque su estructura unitaria está determinada por la *Sorge*. La función constitutiva de los estados de ánimo vale también para la disposición más pura de la que es capaz la vida, es decir, para la θεωρία, de la cual Aristóteles dice, como Heidegger recuerda con complacencia y aprobación, que puede tener lugar sólo en la calma de la ῥαστώνη y de la διαγωγή[44].

Para subrayar la relación con Aristóteles es importante recordar que en el mismo parágrafo (el 29) en que se trata la *Befindlichkeit* Heidegger cita a Aristóteles, y específicamente la doctrina de las pasiones del libro II de la *Retórica*. Extrayendo esta doctrina del contexto en el que Aristóteles la coloca Heidegger pretende interpretarla como "la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad de ser-el-uno-con-el-otro" (*die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins*), y agrega que de Aristóteles en adelante no se ha producido avance alguno en la comprensión de las pasiones (al menos hasta la fenomenología). Sabemos también que el curso universitario del semestre estival de 1924 estuvo enteramente dedicado a esta lectura ontologizante de la doctrina de las pasiones. Aunque es prudente esperar la publicación de este curso para hacer una evaluación más precisa se puede afirmar desde

44. Aristóteles, *Met.* I, 2, 982b y sigs., citado en Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29.

ahora y sin titubeos que la recuperación de la doctrina aristotélica de las pasiones desempeña un papel importante en el proyecto heideggeriano de una completa comprensión filosófica de la vida humana.

Por lo que se refiere a la determinación complementaria de la *Befindlichkeit*, es decir, al *Verstehen*[45], desde un punto de vista sumamente general se puede afirmar que representa la condición ontológica de la posibilidad de las determinaciones activas y espontáneas del ser-ahí. Es la determinación que refleja la productividad del poder-ser (*Seinkönnen*). A pesar del sentido gnoseológico que sugieren el término alemán y, más aún, las traducciones latinas, el *Verstehen* indica el estatuto ontológico del ser-ahí en cuanto es actividad y posee el carácter de *Entwurf*, es decir, en cuanto proyecta, articula y despliega su propio ser, relacionándose con éste en la disposición práctica antes indicada. Sin entrar en los detalles que requeriría el análisis de esta determinación será suficiente retomar la definición proporcionada por el propio Heidegger: el *Verstehen* es "el ser existencial del poder-ser propio del ser-ahí mismo, en el cual este ser abre el 'dónde' del ser consigo mismo"[46].

El hecho de que Heidegger considere el *Verstehen* como modalidad ontológica del poder-ser, que le atribuya la estructura del proyecto y que lo asocie al significado de "ser experto en algo", de "saber hacer algo" sin duda alguna coloca esta determinación en el horizonte

45. *Ibíd.*, § 31.

46. "das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woram des mit ihm Selbst Seins erschließt" (*ibíd.*).

de una comprensión práctica. Es verdad que, rigurosamente hablando, en la medida en que se entiende como determinación ontológica antecede toda distinción entre teoría y praxis; pero ello no impide que su determinación problemática provenga del ámbito de la πρᾶξις y que a través del filtro ontológico se entrevean rasgos esenciales del fenómeno de la acción, del que aquélla proviene. Esto ocurre cuando, con el fin de determinar el *Verstehen*, Heidegger se orienta hacia un espectro temático que evidentemente corresponde a la πρᾶξις. Si por ejemplo se considera el tratamiento del *Verstehen* en el curso del semestre estival de 1927, en donde el filtro de eliminación de toda determinación óntica es menos riguroso que en *Ser y tiempo*, se encuentra la afirmación, sumamente significativa para nuestra tesis, según la cual el *Verstehen* es "el sentido propiamente dicho de la acción" (*der eigentliche Sinn des Handelns*)[47]. Por lo demás la preocupación de Heidegger por rechazar cuidadosamente todo malentendido gnoseológico del *Verstehen*, como operación cognoscitiva opuesta a la *Erklären*, está dirigida a salvaguardar la determinación práctica del *Verstehen*.

Pero el horizonte práctico de la comprensión heideggeriana del *Verstehen* se trasluce también en la función que éste desempeña en el proceso de constitución de la identidad del ser-ahí. En efecto, la estructura del proyecto propio del *Verstehen* implica un saber, un ver (*Sicht*) que lo acompaña y que forma parte de su proyecto: se trata del saber sobre sí mismo en el cual el ser-ahí obtiene su transparencia, su *Durchsichtigkeit*. Heidegger

47. MHGA XXIX, 393.

utiliza este término particular para evitar que la identidad del ser-ahí se conciba –como él dice– en el sentido de un *Wahrnehmen*, *Vernehmen*, *Beschauen* o *Anschauen*, es decir, en el horizonte de actos de aprehensión de tipo teorético, sobre los cuales reposa la idea tradicional de la autoconciencia. Entonces en la determinación del *Verstehen* y de la *Durchsichtigkeit* se sedimenta una vez más el esfuerzo heideggeriano por liberarse del horizonte metafísico de la presencia y de la teoría y por acercarse a la naturaleza del ser-ahí a partir de una comprensión originaria, es decir, adecuada. Es evidente, como demuestran los términos escogidos por Heidegger y las explicaciones por él ofrecidas, que tal originariedad se obtiene por medio de la explotación ontológica del campo de la πρᾶξις, si bien la purificación ontológica de todo elemento óntico tiene por objeto la comprensión originaria del ser-ahí en un nivel más profundo que el de la πρᾶξις entendida ónticamente.

Es posible, entonces, proponer la hipótesis según la cual Heidegger, a pesar de todas las diferencias y transformaciones que se producen, reelabora y propone en el *Verstehen* el sentido sustancial de las funciones activas del "sujeto" de la acción (desempeñadas en la teoría aristotélica de la acción por el pensamiento práctico, por el νοῦς πρακτικός). Si este último es complementario con la ὄρεξις, el *Verstehen* constituye, en cambio, la determinación complementaria de la *Befindlichkeit*. Es verdad que el *Verstehen* no está confinado por Heidegger dentro de una teoría de la acción sino que le atañe al ser-ahí en su integridad: en cuanto tal se desempeña en la relación con las cosas como *Besorgen* (que comprende aptitudes tanto poiéticas como teoréticas), en relación con los otros como *Fürsorge* y en relación con-

sigo mismo como *Worumwillen*; y, al igual que la *Befindlichkeit*, se enraiza en la estructura unitaria de la *Sorge*. De esta manera evidentemente se sitúa muy lejos del lugar que en la teoría aristotélica le corresponde al νοῦς πρακτικός. Pero a pesar de todo desplazamiento al concebir el ser-ahí como *Sorge*, como complementariedad y cooriginariedad de *Befindlichkeit* y *Verstehen*, de *Geworfenheit* y *Entwurf*, es decir, como unidad de pasividad y actividad, de receptividad y espontaneidad, de horizonte y constitución, se puede decir con razón que Heidegger retoma y reelabora, en un cuadro ontologizado, el mismo problema identificado y enfrentado por Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, en donde declara que el hombre es el ἀρχή que al mismo tiempo es ὄρεξις διανοητική y νοῦς ὀρεκτικός[48]. Y si en Aristóteles la conexión de ὄρεξις y νοῦς tiene lugar en la mediación del λόγος, de manera análoga Heidegger teoriza la cooriginariedad de la *Befindlichkeit* y del *Verstehen* con la *Rede*.

Es verdad que Heidegger insiste en las diferencias y dice que el "cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se encuentra, en sentido apriórico-existencial, 'antes' de todo 'comportamiento' y 'situación' factual del ser-ahí, es decir, que se encuentra ya siempre *en* ellos. Por lo tanto este fenómeno no manifiesta, en lo absoluto, una primacía de la actitud 'práctica' respecto de la teorética. La determinación puramente intuitiva de algo presente tiene el carácter del cuidado

48. Aristóteles, *Eth. Nic.* VI, 2, 1139b 4-5. Y véase el análisis de la ὄρεξις en M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, vol. I, págs. 66-8.

con el mismo derecho que una 'acción política' o que el disfrute del ocio. 'Teoría' y 'praxis' son posibilidades de ser de un ente cuyo ser tiene que ser determinado como cuidado"[49]. Este pasaje, que a primera vista se contrapone a la tesis sostenida por nosotros, en realidad la confirma. En efecto, por un lado Heidegger subraya con todo derecho las diferencias, en la medida en que la *Sorge* no se entiende como un comportamiento óntico peculiar del ser-ahí, de tipo teorético, práctico o poiético sino como una determinación del ser que representa el fundamento ontológico unitario y hace posible toda la variedad del comportamiento. Pero por el otro lado, para precisar las características esenciales de este fundamento unitario recurre a conceptos y determinaciones obtenidos de la filosofía práctica. Es precisamente el hecho de que Heidegger sienta en repetidas ocasiones la necesidad de desviarnos de la interpretación del cuidado en este sentido lo que, en lugar de disolverla, confirma la sospecha de que es en esta dirección que se debe buscar la fuente de su determinación.

De manera análoga, cuando un poco más adelante Heidegger dice que "también fracasa el intento de conducir el fenómeno del cuidado, en su totalidad esencialmente indisoluble, a actos o pulsiones particulares como el querer y el desear o el impulso y la inclinación (*Drang und Hang*), o de construirlos a partir de estos elementos"; cuando agrega que "desde el punto de vista ontológico el querer y desear están radicados necesariamente en el

49. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 41.

ser-ahí en cuanto cuidado y no son simplemente vivencias ontológicamente indiferentes que se encuentran en un 'flujo' completamente indeterminado respecto de su sentido de ser"; y que "ello vale también para el impulso y la inclinación, fundados también ellos, aunque en general puedan ser identificados en estado puro en el ser-ahí, en el cuidado"; con todo ello es evidente que Heidegger quiere subrayar la radicalidad de su comprensión del ser-ahí y confirmar la prioridad ontológica del cuidado respecto de las determinaciones prácticas tradicionales. Pero la necesidad de esta delimitación del carácter ontológico de la *Sorge* respecto del carácter óntico de las determinaciones prácticas tradicionales deriva del hecho de que, de lo contrario, el cuidado terminaría por ser homogéneo en relación con éstas. Por lo demás, es precisamente esta homogeneidad lo que permite que el cuidado sirva de fundamento ontológico unitario, puesto que una relación de fundación funciona sólo entre elementos homogéneos.

Tal homogeneidad del cuidado y de las determinaciones prácticas tradicionales de la ὄρεξις, del *appetitus*, del impulso y de la inclinación se manifiesta con evidencia aún mayor en el enfoque del fenómeno propuesto por Heidegger en el curso estival de 1925. En este curso el fenómeno del cuidado se presenta en una relación más estrecha con los momentos del impulso (*Drang*) y de la inclinación (*Hang*), que Heidegger parece considerar casi como momentos estructurales del cuidado. A pesar de que no se cansa nunca de subrayar la diferencia entre el carácter ontológico de su propia determinación y el carácter óntico de los conceptos tradicionales, el hecho de que la manifestación del

cuidado se dé en los dos momentos del *Drang* y del *Hang* confirma cierta correspondencia con la ὄρεξις y con sus dos momentos, la δίωξις y la φυγή[50].

4.4. El "Gewissen" como ontologización de la φρόνησις

A la luz de las consideraciones anteriores se entiende por qué, como recuerda Gadamer, ante la dificultad de traducir el término φρόνησις Heidegger exclama: "Das ist das Gewissen!"[51]. Evidentemente pensaba en su

50. Aristóteles, *Eth. Nic.* VI, 2, 1139a 21-3. La correspondencia entre la *Sorge* y la ὄρεξις es aún más interesante si se piensa que Heidegger se esfuerza por encontrar una determinación que le corresponda a la *Sorge* también en Kant, en el cual le parece que se puede indicar en el *Gefül der Achtung* que constituye el fundamento de la *personalitas moralis* (MHGA XXIV, 185-99). Heidegger subraya explícitamente que Kant concibe el *Gefül der Achtung* por analogía con las determinaciones, opuestas entre sí, de la *Neigung* (que tiene lugar en la autoelevación de la razón práctica hasta sí misma) y de la *Furcht* (que tiene lugar en la sumisión a la ley), y que éste equivale al concepto aristotélico de ὄρεξις con sus dos momentos, la δίωξις y la φυγή (MHGA XXIV, 192-3).

Theologie (1964), ahora en H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, cit., págs. 29-40 y especialmente 31-2. Una versión un poco diferente se puede ver en H.-G. Gadamer, *Erinnerung an Heideggers Anfänge*, en "Itinerari", 25, 1986, núms. 1-2 (dedicados a Heidegger), págs. 5-16, especialmente pág. 10.

51. H.-G. Gadamer, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie* (1964), ahora en H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, *op. cit.*, págs. 29-40 y especialmente 31-2. Una versión

propia determinación de la conciencia (*Gewissen*) como lugar en el cual el tener-que-ser, la determinación práctica fundamental del ser-ahí, se manifiesta a sí misma. En efecto, en *Ser y tiempo* (parágrafos 54-60) la conciencia está definida como el lugar de la "certificación por parte del ser-ahí de un poder-ser auténtico" (*daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens*); cuando el ser-ahí está listo para escuchar el llamado de la conciencia en la disposición del querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*) y de la resolución (*Entschlossenheit*), entonces alcanza la autenticidad[52]. En Aristóteles, a su vez, la φρόνησις es el saber que constituye el horizonte en el cual la πρᾶξις puede realizarse cabalmente, puede ser εὐπραξία, y la vida humana, que en su conjunto es πρᾶξις, se puede realizar como vivir bien (εὖ ζῆν). Y si en Aristóteles la φρόνησις[53] siempre

---

un poco diferente se puede ver en H.-G. Gadamer, *Erinnerung an Heideggers Anfänge*, en "Itinerari", 25, 1986, núms. 1-2 (dedicados a Heidegger), págs. 5-16, especialmente pág. 10.

52. La importancia de la conciencia para Heidegger se manifiesta en el hecho de que en las *Notas sobre la "Psicología de las visiones del mundo" de Karl Jaspers* declara la necesidad de analizar este concepto, así como su historia, en conexión con el problema de la existencia, y no como si se tratara tan sólo de una tarea erudita (MHGA IX, 33).

53. Véase, por ejemplo, Aristót., *Eth. Nic.* I, 4, 1096a 26 (en donde el καιρός se define como τό ἀγαθόν ἐν χρόνῳ) o III, 1, 1110a 14 (en donde Aristóteles dice que el τέλος τῆς πράξεως εσ κατὰ τὸν καιρόν).

implica el conocimiento del καιρός, el *Gewissen* de Heidegger siempre se refiere al instante (*Augenblick*)[54].

Heidegger tenía entonces buenas razones para traducir φρόνησις con *Gewissen*. Y a mí me parece que tengo buenas razones para sostener que el *Gewissen* representa la ontologización de la φρόνησις. El pasaje de la *Ética a Nicómaco* al que se refiere la exclamación heideggeriana de la φρόνησις como *Gewissen* proporciona la ocasión y la motivación para una operación de ontologización. Se trata del final del capítulo 5 del libro VI, en donde Aristóteles, tras haber definido la φρόνησις como ἕξις ἀληθής μετὰ λόγου πρακτική περὶ τὰ ἀνθρώπω ἀγαθὰ καὶ κακά, declara que tampoco esta definición basta para aferrar su esencia, pues la φρόνησις es algo más que una ἕξις. Es curioso que Aristóteles no llegue a decir en qué consiste ese "más" y que se limite a exhibir una prueba indirecta para confirmar su afirmación: toda ἕξις puede ser olvidada pero no se puede olvidar la conciencia, la φρόνησις[55]. Supongo que Heidegger, reflexionando sobre este problema, es decir, en qué sentido la φρόνησις es algo "más", llega a la conclusión de que si ésta es más que una ἕξις y si, por lo tanto, no puede ser olvidada, entonces tiene que ser un carácter de la misma alma, de su ser: hay, entonces, que ontologizarla. Pero la ontologización de la φρόνησις de Aristóteles da como resultado, en Heidegger, el *Gewissen*.

54. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 68.

55. λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἕξεως ἔστι, φρονήσεως δΠοὐκ ἔστιν (Aristót., *Eth. Nic.* VI, 5, 1140b 29).

4.5. La "Entschlossenheit" como ontologización de la προαίρεσις y las demás correspondencias

Se podría seguir este catálogo de correspondencias e indicar que la misma estrategia de apropiación se aplica también en relación con otras determinaciones de la filosofía práctica de Aristóteles, pero nos limitaremos a presentar las más importantes. Como notábamos, con el término *Jemeinigkeit*[56] Heidegger ontologiza la determinación por medio de la cual Aristóteles designa una característica típica del saber de la φρόνησις, es decir, el hecho de que ésta es un saber sobre sí mismo (αυτω ειδεναι). Por otro lado, la connotación del ser-ahí como *Worumwillen*[57] es la ontologización de la condición autotélica de la πρᾶξις: en efecto, puesto que el rasgo distintivo de la πρᾶξις consiste en que ésta no es en vista de alguna otra cosa (ἕνεκα τινος), como la ποίησις, sino en vista de sí misma, teniendo en sí misma su propio fin (οὗ ἕνεκα), y puesto que el ser-ahí es eminentemente πρᾶξις ontologizada, éste tiene que tener, en forma suprema, un carácter autotélico. Y tal es el carácter que Heidegger le atribuye cuando la connota como *Worumwillen*.

Por último: la determinación de la decisión o resolución (*Entschlossenheit*)[58] representa a mi juicio la ontologización de la προαίρεσις, con la diferencia de que ésta es un momento determinado en la teoría aristotélica de la acción mientras que la *Entschlossenheit* es un carácter

56. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 9.
57. *Ibíd.*, §§ 18, 26, 41 y 69c.
58. *Ibíd.*, §§ 60 y 62.

del ser mismo del ser-ahí. Una confirmación indiscutible de ello deriva del hecho de que cada vez que Heidegger tiene que traducir el término aristotélico προαίρεσις lo hace valiéndose de *Entschlossenheit*. Entre los numerosos pasajes que pueden atestiguarlo recordaremos sólo el más significativo, que se encuentra en el curso del semestre estival de 1926 sobre los *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, cuando Heidegger comenta el libro Γ, 2 de la *Metafísica*, en el que Aristóteles distingue entre el filósofo y el dialéctico y el sofista y atribuye la diferencia entre el filósofo y el sofista a la diferente elección de vida, a la προαίρεσις τοῦ βίου; pues bien, Heidegger traduce el término, en el pasaje en cuestión, con *Entschlossenheit zur wissenschaftlichen Forschung*[59].

5. *De Heidegger a Aristóteles y de Aristóteles a nosotros*

Espero que las analogías indicadas puedan, si no probar, por lo menos hacer plausible la tesis general de la recuperación por parte de Heidegger de los problemas planteados por la filosofía práctica de Aristóteles, así como la de una correspondencia estructural entre la

59. La traducción heideggeriana de todo el pasaje es la siguiente: "Dialektik und Sophistik haben gewissermaßen dasselbe Gewand anzegozen wie die Philosophie, aber sie sind es im Grunde nicht; die Sophistik sieht nur so aus. Die Dialektiker zwar nehmen ihre Aufgabe ernst und positiv, sie handeln vom κοινον, aber es fehlt ihnen die Orientierung an der Idee des Seins. Beide bewegten sich um dasselbe Gebiet wie die Philosophie. Die Dialektik unterscheidet sich

comprensión práctico-moral de la vida humana en Aristóteles y el análisis heideggeriano de la existencia. Se podría acentuar esta correspondencia hasta ver a partir de ella una analogía entre la relación que según Aristóteles mantiene unidos el saber fronético y la ciencia práctica y la relación que subsiste, según Heidegger, entre la vida auténtica y la posibilidad de una comprensión de ser como la que resulta del análisis filosófico de la existencia. Sabemos que para Aristóteles la ciencia práctica presupone el saber fronético y que se distingue del puro saber de la teoría por sus efectos sobre la praxis. En Heidegger sucede algo semejante: en cuanto representa una forma excelsa de existencia, la filosofía presupone la elección de la vida auténtica; al mismo tiempo, las ganancias teóricas de esta forma de vida excelsa no están separadas de la vida misma sino que repercuten en ella.

Pero más eficaz que cualquier otra explicación es un pasaje que muestra una vez más que Heidegger se esfuerza abiertamente por acercarse a Aristóteles o, lo que es lo mismo, por acercar a Aristóteles a sí mismo. Hacia el final del curso del semestre estival de 1926 sobre los *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, después de haber tratado los cinco modos del ἀληθεύειν, de la ψυχή y de las disposiciones correspondientes, plantea el problema de la estructura originaria de la ψυχή, del

---

durch die Art der Möglichkeiten: sie hat nur begrenzte Möglichkeiten, sie kann nur versuchen; die Philosophie dagegen gibt zu verstehen. Die Sophisten unterscheiden sich durch die Art der Entschlossenheit zur wissenschaftlichen Forschung: sie sind unernst".

ser de la vida humana, y responde, junto con Aristóteles, con la siguiente definición del hombre: "El ἄνθρωπος es el ζῷον al cual le corresponde la πρᾶξις y el λογος. Estas tres determinaciones juntas constituyen la esencia del hombre: ζωὴ πρακτικὴ τοῦ λόγος ἔχοντος. El hombre es el ser viviente que, conformemente con su manera de ser, tiene la posibilidad de actuar"[60]. (También es muy significativa la continuación del pasaje: "El mismo hombre se encuentra en Kant: el hombre que puede discurrir [*reden*], es decir, actuar razonando"; no será necesario agregar que se trata del mismo hombre que encontraremos en Heidegger.)

Hay que recordar que al retomar las determinaciones de la filosofía práctica aristotélica Heidegger las somete a un proceso de ontologización por medio del cual intenta aferrar su conexión unitaria como fundamento ontológico del ser-ahí que identificará, como es sabido, en la temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*). Es por ello que una vez efectuada la ontologización Heidegger se distancia de Aristóteles: éste, al permanecer en un horizonte naturalista, cronológico y no cairológico del tiempo, no podía aferrar la temporalidad originaria como fundamento ontológico unitario de todas las determinaciones y articulaciones de la vida humana, que por otra parte recoge y describe en forma

60. En el original: "ἄνθρωπος ist ζῷον, dem die πρᾶξις zukommt, ferner λόγος. Diese drei Bestimmungen zusammengezogen: ζωὴ πρακτικὴ τοῦ λόγον ἔχοντος ist das Wesen des Menschen. Der Mensch ist das Lebewesen, das gemäß seiner Seinsart die Möglichkeit hat, zu handeln".

completa pero episódica. Incluso la célebre aporía de la relación entre el alma y el tiempo, que Aristóteles plantea explícitamente (*Phys.* IV, 14, 223 a 21-29), y de la cual Heidegger proporciona una interpretación magistral[61], parece ser insuficiente, desde la perspectiva heideggeriana, para sustraer a Aristóteles del horizonte de la comprensión naturalista del tiempo.

Sin embargo, según Heidegger es precisamente Aristóteles quien anticipa, si bien a un nivel puramente óntico, la intuición que él eleva a una potencia ontológica en la ecuación de ser-ahí y temporalidad. Esto se puede conjeturar sobre la base de un pasaje de *De anima* III, 10, en donde al parecer Aristóteles le atribuye al hombre como característica específica que lo distingue de los otros animales la acción, que es posible sólo en virtud de la percepción del tiempo (χρόνου αἴσθησις)[62]. Es verdad que la atribución es controvertida; pero el hecho de que Heidegger, que conoce bien este pasaje, lo interprete sin titubeos en este sentido y, además, que para definir la especificidad de la vida humana vincule la percepción del tiempo a la capacidad de actuar sin duda apoya esta conjetura. Para explicar la diferencia entre la ὄρεξις de los animales y la acción mediada por el λόγος, típico de la vida humana, Heidegger se refiere al pasaje antes recordado de *De anima* III, 10, y lo traduce como sigue: "La contraposición entre el instinto y la acción racional, es decir, auténticamente decidida, es posible sólo en los seres vivientes que tienen la posibilidad de comprender el tiempo. En

61. MHGA XXIV, § 19a.
62. Aristóteles, *De an.* III, 10, 433b 5-8.

cuanto el viviente está a merced del instinto se refiere a aquello que está presente y que como tal lo estimula, τὸ ἤδη ἡδύ; el instinto apetece sin inhibiciones precisamente esto, lo que está presente, disponible. Pero por el hecho de que en el hombre se halla la χρόνου αἴσθησις éste tiene la posibilidad de representarse τὸ μέλλον como aquella posibilidad en vista de la cual actúa"[63].

¿Aún es posible albergar dudas sobre la profunda huella que la interpretación y la asimilación rapaz de Aristóteles ha dejado en el camino especulativo de Heidegger? Es evidente que personalmente no lo creo posible, así como creo que es indudable que el pensamiento heideggeriano logra reactivar y ofrecer nuevamente el sentido sustancial de ciertos problemas fundamentales de la filosofía práctica aristotélica. En este sentido representa sin duda uno de los momentos más importantes de la presencia de Aristóteles en nuestro siglo. Nosotros estamos remitidos por el pensamiento heideggeriano a Aristóteles y de Aristóte-

63. El pasaje, tomado del curso *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, de 1926, dice: "Der Gegensatz vom Trieb und eigentlich entschlossener, vernünftiger Handlung ist eine Möglichkeit nur bei lebendingen Wesen, die Möglichkeit haben, Zeit zu verstehen. Sofern das Lebendige dem Trieb überlassen ist, ist es bezogen auf das, was gerade da ist und reizt, τό ἤδη ἡδὺ; darauf strebt der Trieb hemmungslos, auf das Gegenwärtige, Verfügbare. Aber dadurch, daß im Menschen die χπόνου αἴσθησις liegt, hat der Mensch die Möglichkeit, sich τὸ μέλλον zu vergegenwärtigen als das Mögliche, um dessen willen er handelt".

les a nosotros: con plena conciencia de los problemas del mundo contemporáneo, marcado por el nihilismo y por la técnica, Heidegger nos enseña que –antes de todo utopismo especulativo, antes de toda rebeldía y de todo dadaísmo del pensamiento, en los cuales cae la mayor parte de quienes han querido recoger su desafío para pensar los problemas que nos ha dejado en herencia– es conveniente templarse en el baño de acero de Aristóteles.

Los heideggerianos –ya lo sé– dirán: de esta manera Heidegger se reduce a Aristóteles, llegando a establecer, a lo mejor, que éste anticipa una buena parte de los descubrimientos heideggerianos, empezando por el descubrimiento fundamental de *Ser y tiempo*, es decir, la identificación de la estructura ontológica unitaria de la existencia en la temporalidad. Los no heideggerianos dirán, en cambio, que lo que aquí se hace pasar por aristotélico no tiene mucho que ver con Aristóteles sino que parece más bien un *bricolage* filosófico producido por medio de la combinación de elementos aristotélicos en un ámbito heideggeriano.

No podría contestar otra cosa sino que aún conociendo este riesgo no podía dejar de correrlo. Si he dado la impresión de reducir a Heidegger a Aristóteles se ha tratado de una distorsión óptica inevitable: he tratado de mostrar, simplemente –contra la vieja interpretación existencialista y contra ciertas interpretaciones más recientes que ven en el pensamiento heideggeriano sólo un superamiento de la tradición– la manera como Heidegger ha atravesado esta tradición confrontándose a fondo con sus momentos de fundación, restituyéndole a nuestro siglo el sentido de la confrontación con la cultura griega.

¿LÓGICA HERMENÉUTICA?

*Lógica formal y lógica hermenéutica**

HANS LIPPS

Logos semantikós

1. *Esti dè logos apas mèn semantikós*[1]. Trendelenburg traduce de esta manera: todo discurso sirve para la designación. Mas esta traducción no pone suficientemente en relieve el significado auténtico de *semainein*: designar algo para alguien, hasta en el sentido de darle una orden. Se puede decir, en general, que los signos existen con el fin de hacerle conocer (*zu erkennen geben*) algo a alguien. Por ejemplo, un cartel señala que debemos esperar un paso a nivel no vigilado; en este sentido el "significado" del cartel consiste en la advertencia que proporciona, y respetar tal advertencia quiere decir actuar consecuentemente, es decir, comportarse en forma prudente. Otro es el caso del signo que "da" el pasaje a nivel en el mapa, es decir, que está en lugar de él; sólo en el caso de este segundo tipo de signo, que *no* es, en lo absoluto, una advertencia, resulta adecuada la locución "servir para la designación de alguna cosa". Lo que aquí se designa, es decir, lo que se hace conocer como cosa, puede ser objeto

* Tomado de Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1938, págs. 7-30.

1. Aristóteles, *Perì hermenèias*, 17a 1.

de determinadas operaciones como puede formar parte de una representación. El signo refiere a algo, tiene que ser convertido en un comportamiento concreto.

Ahora bien, es evidente que todo *logos* es *semantikós*, puesto que con cada palabra realmente pronunciada se entiende alguna cosa. ¿Pero qué es lo que se entiende cuando alguien dice alguna cosa a alguien más? ¿Acaso quiere decir que la palabra *significa* algo, que con ella se refiere a algo que también podríamos exhibir directamente, como si la palabra fuese casi la expresión de un "pensamiento interior" que "es elaborado en el momento mismo en que se pronuncian las palabras"?[2] Sin embargo, cuando es necesario verificar el sentido de una palabra no se busca un "contenido objetivo" del significado. Por el contrario, nosotros hablamos del *significado* de las palabras, es decir, del hecho de que las palabras indican algo determinado, precisamente porque es necesario comprender al otro en lo que éste le da a conocer a alguien (o hasta exige de él). Aquello que es indicado por alguien puede ser, por ejemplo: "...pero en dónde está el compás...". O si no, por medio de una orden se le hace saber a alguien lo que tiene que hacer. Y lo que *quiere decir* "habría/hubiera sido mejor si hubieses..." no consiste en la desaprobación *expresada* por esta locución. Aquello que las palabras dan a conocer, es decir, aquello que específicamente se dice, generalmente no puede ser fijado o presentado objetivamente en forma de pensamiento; podemos sólo advertirlo como una alusión y comprenderlo, por lo tanto, correspondiendo a las pa-

2. E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, Niemeyer, 1929, págs. 20 y sigs.

labras: meditándolas o siguiendo la advertencia que nos ofrecen, haciéndonos informar por ellas o dándoles una respuesta, y así sucesivamente.

Sólo si por *semantikós* se entiende este dar a conocer el sucesivo desarrollo *apophantikós de ou pas, all'en o tò aletheuein e pseudesthai uparchei se* revela como una determinación verdaderamente limitativa del *logos*, es decir, del hecho de que el *logos* es, en general, semantikós. Es decir, que es *apophantikós* cuando da a conocer algo de manera que este algo se muestra por sí mismo. Y es verdadero, entonces, en cuanto deja ver la cosa. Pero también el significado de *kategoiren* en cuanto "sacar-a-la-luz" pertenece al ámbito al cual se refiere *semainein*. Pero si no se presta atención al horizonte dentro del cual Aristóteles, junto con el *semantikós*, traspone el *logos*, el ser-verdadero de la palabra precipita en la discrecionalidad de las interpretaciones teoréticas. De esta manera la verdad del *discurso* extravía su carácter específico, y es alterada hasta hacer de ella, por ejemplo, una propiedad de las aserciones, es decir, de lo que aquí hemos indicado como la representación de condiciones objetivas.

2. La palabra me conduce a una cosa, pero no me la da. La palabra es la formulación y el distintivo de un pensamiento que –y esto es lo que significa "comprender la palabra"– el otro acoge en cuanto llega, a su vez, a ese pensamiento. Lo que nos pone en movimiento como pensamiento se refuerza, por ejemplo, hasta confluir en una observación. Y en la pregunta ya está encerrada una respuesta.

La impresión que nos hacemos de algo se puede condensar en un pensamiento. A una persona los pensamientos le vienen en mente como ideas repentinas,

surgen como una actitud o un estado emotivo. Los pensamientos, ante todo, siempre son los pensamientos de alguien, y se pueden compartir, nos podemos apropiar de ellos. Estamos tan inclinados a identificarnos con lo que pensamos que nos esforzamos por resistir a determinados pensamientos como se resiste a un pensamiento ajeno. Hay ideas repentinas que se generan por sí solas; al contrario de lo que ocurre cuando considero algo en forma reflexiva. En efecto, cuando se piensa, nos ocupamos de algo. Los pensamientos con los cuales estoy cerca de algo pueden presentarse, por ejemplo, en la forma de la preocupación o del miedo[3]. Nos radicamos en nuestros propios pensamientos; y sólo la reflexión posterior produce la distancia necesaria para la justificación objetiva.

3. Generalmente pensamos que el miedo es simplemente un "sentimiento", cuando en realidad suele fundarse en algo objetivo. Se teme algo próximo y se teme en vista de algo, es decir, que se consideran las posibilidades que obstaculizan nuestra iniciativa. Nos preocupamos de que (no)... Se reflexiona meticulosamente sobre lo que puede llegar a suceder y se intenta prevenirlo. Se es víctima del miedo ante... Es posible liberar a alguien del miedo mostrándole que éste es infundado: el otro comprende el miedo en la medida en que lo considera concebible en mi condición. Se toma el miedo por un comportamiento objetivamente razonable, oportuno y natural. Puede darse incluso miedo de que...: sin embargo el miedo siempre es el miedo de alguien, así como una conjetura siempre es la conjetura de alguien pues hay que justificarla y asumirse la responsabilidad de ella. El miedo de dos personas puede ser tan diferente como sus opiniones a propósito de determinada cosa. Este miedo

Volteando una y otra vez las cosas intentamos llegar a un razonamiento concluyente (*Schluß*). Concluir un razonamiento significa abrirse la situación, es decir, abrirse en la situación que nos es dada. Significa proceder. Las conclusiones son convincentes cuando ponen

---

objetivo implica la extensión de un espacio a partir del cual se interpretan las propias posibilidades, pues dependiendo de la mayor o menor proximidad de éstas se tiende a reaccionar o a huir. Se juzga y se considera algo como un peligro cuando ocupa un lugar determinado en la realidad. *Tarachè* significa aquí falta de determinación, descuido y desorientamiento.

A este miedo que captura a una persona en ciertas circunstancias como lo hace un pensamiento y que se puede justificar objetivamente se contrapone el otro miedo, que es sobrecogedor como un afecto. Si caigo prisionero del desconcierto y del terror, en lugar de un miedo que es "mío" y que yo puedo reconocer autónomamente, a partir de mi condición, como si fuera un pensamiento me hallo ante un miedo y un terror que me aferran: en tal caso no se da esa relación libre que subsiste cuando nos hallamos ante un peligro bien determinado. En la impresión que nos suscita aquello que nos atemoriza se anuncia una realidad que no logramos ubicar, y ello implica una irrupción en el mundo conflictual de la efectividad: aquí viene a faltarle a la existencia su libertad de crearse un espacio y de ampliarlo haciéndose cargo de las cosas. La impresión, entonces, nos aisla: no es posible liberar a nadie de este miedo o, lo que es igual, no podemos intentar mostrarle el "verdadero significado" de éste. Se puede afirmar, en general, que este miedo no posee significado alguno y que precisamente en ello reside su caracter desorientador.

de relieve una situación sintetizándola. También el nudo que liga una situación a la deliberación implica la introducción de una voluntad. Y si el pensamiento acoge las cosas y proporciona sólo sus contornos, lo que en un principio es solamente pensamiento en seguida puede ser conducido a su cumplimiento. Las conclusiones se pueden visualizar sólo por medio de los ejemplos, pero no se pueden presentar en figuras y modelos. Este conocimiento se articula como responsabilidad de sí, como un paso (*Schritt*) hacia sí mismos. Lo que cuenta no es que aquí se haga algo exacto, se corresponda a las cosas o a un determinado proyecto. Más bien: toda conclusión es un re-solverse, un proyectarse con relación a las propias posibilidades. Por ello una conclusión puede ser, por ejemplo, arriesgada, y sin embargo caracterizar al hombre. Puede manifestar ingenio, así como el juicio puede manifestar gusto y agudeza. La exactitud no reside en la congruencia objetiva sino que encuentra su medida en relación con las circunstancias y con nuestras capacidades.

Al reflexionar *nos decimos* sin embargo *que*...[4] Ello indica precisamente el primer paso hacia una exposición y una explicación dirigidas a la justificación de nuestro punto de partida, de aquello que surge como pensamiento. *Logon didonai* significa "dar razón de lo que se dice" (*redestehen*). Con ello designamos la esfera de sentido de la responsabilidad y del ser-llamado-en-causa-respecto-de-algo. El hombre "sabe que su pensamiento no sería suyo si no fuera también, en potencia, el pensamiento de otros". Sólo por esta razón puede "el hombre [...] bastarse a sí mismo pues él sabe que es uno, se dis-

4. Platón, *Teeteto*, 189 e 6.

tingue a sí de sí mismo, puede ser el otro por sí mismo"[5]. No obstante, sabe que se trata de una limitación: "Sólo a través de los otros –y no entiendo éstos o aquéllos tomados por casualidad– nosotros alcanzamos la conciencia y tenemos la certeza de la verdad de aquello a lo cual le atribuimos mayor importancia". *Logos estì perí tinos* quiere decir: se está tratando de algo. Y ello si este algo es llevado al lenguaje y, enfrentado desde varios lados, se revela y presenta en su significatividad. Nos confiamos a los demás a través de nuestra visión de las cosas. Sólo en la discusión, en donde el uno corrige al otro, puede iluminarse el aspecto fundamental de una determinada visión. Se solicita al otro para que replique, es decir, que se *va al encuentro* en su condición. Puede suceder que el uno libere al otro por completo de sus preocupaciones, pero también que, simplemente, lo distraiga de ellas. Para expresarnos de manera general podemos decir que los pensamientos son algo que puede ser acogido por los demás, en lo cual nos podemos encontrar pero también contradecir.

3. La antigua definición del hombre como *zoon logon echon* encuentra ahora su aplicación en el hecho de que el discurso incluye una libre relación entre una y otra existencia. El *logos* no es una *facultad* como la *ratio*. Con *logon echon* no se define la naturaleza del hombre sino su existencia. La constitución de la existencia se caracteriza porque el hombre –también, por ejemplo, en la visión de las cosas– es responsable consigo mismo.

5. L. Feuerbach, *Kritik der Hegelschen Philosophie* (1838), en *Werke*, vol. II, pág. 198.

El *logos* ha sido confiado al hombre, es decir, que el hombre ha sido confiado a sí mismo. Ahora, si define la existencia, el *logon didonai* se encuentra asignado, desde el principio, a la filosofía; a diferencia de la *ratio*, que ha podido convertirse en el punto de vista predominante de una cierta disciplina. En efecto, los pensamientos son algo diferente del pensamiento discursivo, cuyos caminos tratamos de hallar en las formas del juicio o en las figuras del razonamiento silogístico. Ellos nos mueven, nos ocupan la mente, se nos presentan como iluminaciones repentinas que en todo caso nosotros podemos aferrar objetivamente y en cuya elaboración gradual se funda la existencia en su relación con el mundo y se encuentra, así, con las otras existencias. El subsumir bajo conceptos y el verificar son métodos que se ejercitan de manera escolástica y se aplican a las cosas. El fin de tal lógica formal resultaba siendo introducido subrepticiamente: ¿pero cómo es posible monetarizar y hacer rendir algo así como los conocimientos, creyendo que se puede disponer de éstos como de un capital? En la elaboración de estas intenciones se define paulatinamente un cierto campo de investigación cuyo conocimiento pasa a través de la actitud íntima del especialista. La palabra se encuentra sólo al comienzo de tales investigaciones, puesto que, entendida como aserción, proporciona la materia que la lógica en cuestión intenta aclarar[6]. La autonomía de estas operaciones hace que la

6. Pero las formas, en función de las cuales abstrae la sucesiva objetivación ocultan las relaciones del pensamiento que se activan cada vez. Se necesitaría mucho tacto para valerse de esta lógica. Sólo la construcción del cálculo lógico a

lógica se presente como *mathema*. Acoger lo dado significa, entonces, hacerlo recaer en la perspectiva de un caso que se puede exponer en las formas identificadas por el análisis crítico. Pero más acá de la observación de lo que resulta esencial para una determinada concepción teorética –es decir, para los pensamientos que confluyen en el razonamiento concluyente y que la otra persona acoge en el diálogo, como también para el juicio que nos hacemos–, lo que interesa siempre es el *hombre*. Sólo dirigiéndonos hacia la constitución de nuestra existencia podemos estar seguros del fundamento que rige la pregunta: ¿qué "es" un razonamiento concluyente? La posibilidad interna de concluir un razonamiento se puede aferrar sólo a partir de la temporalidad del ser-ahí. Aquí se ponen en relieve los límites del hombre. La objetividad, tal y como se busca en el juicio, significa algo sólo para un ser que, a pesar de estar comprometido con las cosas, trata de distanciarse de ellas, y que, con el punto de vista sostenido de esta forma, demuestra su poder-hacerse-libre por sí mismo. Ello no comporta relativización alguna, a condición de que se le asigne al *logos* el lugar adecuado. Es necesario disolver la morfología del juicio según la cual en el juicio algo

---

partir de elementos efectivos produce las relaciones causales. En tal caso a la representación le corresponde un significado operativo: de su forma ya deriva algo. En esta lógica, al igual que en la matemática, se elude constantemente la materia a la que se aplica: se trata de una situación cuyo significado reside en que ahora nos podemos presentar como los representantes de una técnica.

es "dado como ente". Ésta se debe reemplazar con una tipología de los pasos en los cuales se cumple la existencia, es decir, en los cuales ésta, determinando y juzgando, concluyendo un razonamiento y demostrando se acoge a sí misma en la articulación de su propia condición y se confronta con otras existencias. En vez de idealizar en esquemas las huellas de esta interpretación es necesario captar su fuerza de persuasión. Los razonamientos concluyentes, las definiciones, etc. no pueden pretender todavía que se los considere como un campo de aplicación. Al comprender su posibilidad íntima, al descubrir su origen la consideración se desplaza en seguida hacia la analítica existencial esbozada por Heidegger. Estas operaciones no constituyen un sistema autónomo, precisamente porque en ellas, en cuanto modalidades del conocimiento, se dispone de una mirada sobre la trascendencia en su conjunto.

Las investigaciones siguientes parten de la definición aristotélica del *logos* como *semantikós*, es decir, del concepto de verdad implícito en esta definición.

Verdad y exactitud

El *dar a conocer* se puede relacionar, en un primer momento, con ciertas prácticas de la enseñanza. Por ejemplo, durante el adiestramiento se enseña la construcción y el empleo de un arma. El otro tiene que aprender algo del modelo. Generalmente es en este momento que interviene la palabra; durante la descripción ésta toma nota de algo y luego, por ejemplo, deja el lugar a una ilustración. Con la locución "expresión lingüística" se entiende, aquí, la manera como se le dice

algo a alguien más, en conformidad con la finalidad. En efecto, se tiene confianza en su capacidad de comprensión. Aquí cuenta es el contenido de información. En las operaciones quirúrgicas y en otras actividades de este tipo lo que conduce al objetivo es la realización de la praxis. En tal caso las cosas se hacen, y por lo tanto su ilustración puede sólo ser o no ser exacta (idónea). Este *dar-a-conocer* es una intención en la misma medida que las definiciones y las determinaciones. Más precisamente, a través de la presentación se puede lograr que el otro aprenda algo, se le puede hacer notar algo. El otro llega a conocer algo de la misma forma como éste podría notar la misma cosa *por sí* solo. Yo le soy útil sólo para que alcance la relación intramundana con la cosa que es característica de esta comprensión conceptual, y me comporto de acuerdo con ello. De esta manera se le transmite al otro un conocimiento, es decir, una orientación. La palabra, por consiguiente, se limita a ilustrar, sustituye los gestos de indicación, etc. En este sentido tiene, entonces, una colocación precisa. También una observación apenas esbozada puede ser más o menos apropiada, más o menos lograda. Lo que tiene aquí múltiples significados. Una observación tonta es una observación que no se debe hacer, y sin embargo no es simplemente una observación falsa. Una observación exacta, claro está, en cierta medida y en un determinado sentido corresponde a aquello en vista de lo cual se hace. Pero desde este punto de vista sería absurdo hacer de esta observación la medida de las otras. Incluso una descripción imprecisa y superficial puede ser satisfactoria, y en determinadas circunstancias incluso la única exacta. Cualquier descripción, en efecto, se hace *de modo*

relacional, teniendo en cuenta los medios y la finalidad de la descripción, para la cual es decisivo lo que es necesario para el otro.

Una exposición en forma lingüística, en cuanto dirigida a un fin, se evalúa ante todo a la luz de esta exactitud suya (*Richtigkeit*). "¡(Pero) esto es hierro!" se entiende como un aviso para que se considere bajo este aspecto un trozo de metal sometido a examen. Y es más o menos legítimo condicionar en este sentido el análisis hecho por el otro. En sentido estricto se considera "exacto" un comportamiento acorde con un fin. Lo que se emprende es exacto. Y sin embargo el hecho de que una descripción "sea justa" significa algo más que su puro ser acorde con un fin. Nos referimos a la exactitud objetiva, es decir, al hecho de que la descripción corresponda a lo que hay que describir. En otras palabras, que un razonamiento concluyente "sea justo" no indica, en sentido estricto, esa justeza que le atribuimos cuando facilita la solución de una situación. Sin embargo la palabra –que ahora asumimos en toda su realidad efectiva– tiene siempre, en *cuanto palabra*, una colocación justa: perteneciendo ella al encuentro que tenemos con el otro disponemos de una mirada sobre las cosas. Nos parece, en cambio, que es la ciencia la que persigue afirmaciones basadas en la verificación. La palabra no es, en lo absoluto, la reproducción pura y simple de una cosa, una reproducción que se puede emparentar con aquello que, precisamente porque sólo "expresado", no puede ser modificado. Por el contrario la palabra, al aclarar la situación, la modifica. Existe la posibilidad de que seamos llamados a decir "lo nuestro" sobre algo.

Las palabras tienen que acercarle algo al otro y dárselo a conocer, tienen que enseñarle y explicarle algo, pro-

porcionarle una indicación. Al estar destinado a otro aquello sobre lo cual se refiere está determinado y circunscrito al cuadro de una precomprensión inexpresable. ¿Pero "qué" es lo que en realidad se refiere? Objeto de la relación es la *relación misma*. La relación no es sólo la *trans*-misión de algo, nos *comunica* algo más. La relación transporta al otro a un conocimiento. Éste hace suya la relación adaptándose a las (nuevas) circunstancias. Un grito es tomado como una advertencia. Y tanto en el escuchar cargado de tensión como en la atención llena de cautela se expresa la diferente exigencia con que se carga la palabra cuando es dirigida a alguien.

Aristóteles excluye de la lógica el aconsejar, el rezar y el preguntar porque los considera incapaces de ser "verdaderos". Y sin embargo una pregunta, por ejemplo, puede "ser buena" y ser "exacta", en la medida en que nos permite dar otro paso. Un consejo también puede "ser justo" si se aconseja lo que es necesario en este caso; sobre la base de una perspectiva más amplia aquí se pretende la validez incondicionada de lo que se le aconseja al otro. Con seguridad lo que se considera exacto consiste sólo en la prosecución de la presente situación. Pero las circunstancias se nos imponen. Un consejo se muestra más o menos exacto sólo en relación con las cosas, aunque en este caso no sea posible buscar ninguna "concordancia". Sin embargo el consejo corresponde a la condición del otro, de quien acepta la sugerencia, se deja inducir libremente a algo. A diferencia de la orden, al que se corresponde "libremente" actuándolo, pero sin apropiarse de algo que se considera exacto.

Las expresiones "ser-justo", "ser-exacto" no designan, en lo absoluto, una conformidad sino sólo un acuerdo.

La exclamación "¡al fuego!" es justa en la medida en que expresa un peligro real. Es sólo una modalidad determinada de esta exactitud el hecho de que, por ejemplo al definir, algo sea justo *objetivamente*, es decir, corresponda, en la dirección aquí señalada, a los hechos. Por ejemplo, ¿con qué tendría que concordar la definición de una planta como "anomalía de..."? Esta definición es justa sólo porque corresponde al estadio actual de la ciencia, a ciertas clasificaciones, a las investigaciones en el campo de la genética y así sucesivamente. En los *pragmata* se tiene que ver con el horizonte de los "hechos notorios". Con respecto al estado de las cosas, así como se presenta cada vez, nos radicamos en nuestra determinación, que se asume provisionalmente en el contexto de una experiencia que progresa paulatinamente. El arte de la previsión también cae bajo la exactitud de una definición. Y lo que, por ejemplo, puede ser co-respondiente durante el adiestramiento, puede ser –invirtiendo la supuesta dirección– sólo el empleo del arma de manera conforme con aquellas instrucciones. Es verdad que en una descripción también hay algo que se puede llamar concordancia. Lo atestigua el hecho de que la descripción sea actuada exactamente, es decir, de manera precisa. Pero esta "concordancia", pretendida aquí como precisión objetiva, pertenece al fin específico de esta intención.

Otra cosa completamente diferente de la exactitud de estos pasos– y también una observación puede ser un paso de este tipo– es la *verdad* de lo que se dice. La observación de que "afuera llueve" puede ser considerada, además de exacta, verdadera, solamente de manera forzada. Sucede lo contrario en el caso de esta otra: "y a lo mejor no...". Una observación es verdadera, entonces, si es de carácter informativo. Por consiguiente podemos

recordar algo así como una palabra verdadera si en la palabra se le confiere a alguien la responsabilidad de la apertura. Pero a veces también se habla de un pensamiento simplemente como de "una verdad". *Exacto* es el pensamiento que abre una vía siguiendo la cual se avanza, por ejemplo, en la consideración teorética de las cosas. De esta manera nos acercamos a una meta. En cambio llamamos *verdadero* un pensamiento cuando durante su recepción y asimilación, es decir, en el reflejo y en la reverberación de este pensamiento se des-cubre algo. En tal caso es importante la manera como *algo es dicho*: la manera en que el pensamiento es confiado a la apertura, la manera como se aferra su plenitud y se circunscribe su espacio. La verdad de tales palabras no es, entonces, algo que se puede certificar de manera puramente objetiva. Exige que se le busque. Dar a conocer no consiste simplemente en indicar. La verdad de una palabra se muestra exclusivamente en relación con sus casos concretos. Se des-cubre algo que es en sí mismo oculto, a diferencia de lo que simplemente es ocultado por las circunstancias, y que por lo tanto es buscado y *encontrado*. Se habla de verdad cuando algo se muestra por sí mismo y como lo que realmente es. El oro "verdadero" es lo contrario de lo que sólo aparentemente es oro; pero no existen taleros "verdaderos" sino solamente taleros "justos"[7], es decir, monedas que aún tienen curso y que se pueden usar para realizar pagos. Además, *verdadero* es un concepto analógico: si uno dice la verdad,

7. Sólo si dejamos de lado lo que la "verdad" exige para que se realice su significado es posible definir como una "verdad", por ejemplo, el teorema de Pitágoras. Éste es sim-

es decir, se comunica abiertamente él mismo en la manera en que ve la cosa, entonces él mismo es verdadero.

Lo que es dicho es o no verdadero si se entiende como dicho de o sobre algo. En el dar a conocer por parte de la palabra se manifiesta la potencia de apertura que posee la palabra; la *aserción* proporciona algo que es *des-cubriente* en relación con su objeto. La comunicación de un conocimiento es –como vimos– algo diferente, puesto que indica el dar informaciones a otro, el proporcionarle un conocimiento. A esta intención práctica le corresponde la representación. *Aserción* significa, en cambio, lo que es dicho, en el sentido de que atestigua algo.

Ahora tenemos que prestar atención a la transformación que ha sufrido el concepto de aserción o de declaración por medio de aserciones en la lógica tradicional. En ésta las palabras se entienden como una *aserción*

---

plemente *válido*. Es decir, que son válidas las relaciones objetivas que éste menciona y conduce a una fórmula. Tales relaciones se manifiestan en los resultados que nos podemos esperar de la construcción: lo que se puede pretender de un teorema como éste es la exactitud, es decir, el análisis de estas relaciones consideradas como normativas. La expresión *validez* se refiere únicamente a *esta* normatividad. Aquello que vale para cierta planta debe ser aplicado a la definición que la comprende: la *validez* indica sólo *este* carácter vinculante, así como una determinación tiene valor en una circunstancia porque hay que considerar su importancia. Ahora, las leyes valen siempre en un lugar y momento determinados: no existe una validez ab-soluta; pero ello no implica restricción alguna sino la necesidad de integrar la validez

apenas se relacionan con aquello de lo cual se quiere saber algo. Se puede constatar, además, que si determinadas relaciones o determinadas observaciones se definen explícitamente como la *aserción* de alguien, un cierto interés se vuelve urgente y se impone como vínculo. Por ejemplo, el testigo que comparece en el tribunal es interrogado sobre el caso en cuestión. Lo que es o no es verdadero en el caso del testimonio puede ser fijado y protocolizado como *enunciatum*; a diferencia de la fluidez de la relación recíproca que se realiza en el discurso, en el cual cada palabra se hace liviana con la correspondencia del otro, y en la cual permanecer -detenidos-en-la-palabra significa no comprender. En el primer caso apenas si se tiene en cuenta la relacionalidad (*Verhältnismäßigkeit*) de las palabras del testigo: las

agregando que se trata de la validez para... La naturaleza de las cosas, por ejemplo, aún no es normativa en sí (en sentido estricto): se prevé, se le corresponde, no es posible descuidarla; pero normativo es tan sólo aquello que, en cuanto formulación o determinación verificada, se convierte en unidad de medida, es decir, que se articula y clasifica con precisión. Una "verdad sobre..." es vinculante como cánon sobre el cual se evalúan las otras aserciones. Y se dice que vale como verdad, es decir, que se considera como tal, porque nos orientamos de manera consecuente, puesto que se ha impuesto como normatividad: no obstante, es probable que su exactitud objetiva sea dudosa. No se debe elevar demasiado la validez y hacer de ella una modalidad ontológica de la verdad, privándola así de todo significado. La verdad no vale "en sí"; el hecho de que algo *valga* como verdad designa tan sólo el significado normativo que se le atribuye.

aserciones son transcritas oficialmente. Las palabras tienen un "contenido" objetivo, sobre cuya base es posible compararlas, confrontarlas y medirlas una con otra, sólo si se consideran como asertos. La visión de lo esencial, en dondequiera que se encuentre, proporciona el contenido positivo de ciertas palabras. Hay que lograr extraer la "verdad desnuda" de algo que en las diferentes aserciones se halla oculto y falsificado por elementos accesorios, o que se halla contenido en forma equivocada[8]. En este caso no se des-cubre nada que sea verdadero –más bien se trata de una verdad que es *encontrada*. Una verdad que no se opone a un aún-no-revelado sino a un ya-no-revelado. Se le asigna aquí su puesto a la verdad, ante todo en el juicio, como si se tratara de una representación de..., de un conocimiento dado en consignación. Sólo en cuanto se tiene-firme es verdad, es la unidad de medida cuya objetividad significa, en este caso, una mayor posibilidad de empleo, ampliándose así la esfera de validez del patrimonio de conocimiento proporcionado. En el caso de estas *verdades sobre...* se da también un concordancia como *adaequatio rei ac intellectus*. Es decir, que en este caso una exposición es más precisa que la otra si se puede poner mejor en conformidad con... Las aserciones se acercan más o menos a esta verdad. Valen como testimonios si satisfacen la pretensión de ser la aserción de alguien que está implicado. La verdad sobre algo es aquello de de-

8. También se dice: los hechos puros y simples. También en los presuntos "hechos" de la conciencia se halla la prerrogativa implícita según la cual toda discusión encuentra sus propios límites en aquello que simplemente está "dado".

finitivo que se puede decir sobre algo; en cuanto tal se tiene a disposición y se hace accesible.

Lo que es dicho es verdadero en el sentido de que se da a conocer. Esto significa que la verdad no está unida a la aserción de la misma manera como, por ejemplo, una representación puede ser más o menos exacta en sí misma, o como el teorema de Pitágoras es, en sí mismo, un conocimiento que puede ser traducido en ecuaciones y ser, así, demostrado. Pero esta es exactamente la manera como la lógica tradicional concibe la aserción: como si en lo que ella sentencia hubiese un fondo de conocimiento estable, como si las cosas, por así decirlo, se hubiesen convertido en una moneda acuñada que se puede gastar. Como si, al seguir y poner de relieve las cosas –en el sentido de la *adaequatio rei ac intellectus*–, se hubiesen verificado sus relaciones.

Es verdad que en la lógica formal *aserción* designa sólo un término. Y como el contenido de la *aserción* se circunscribe dentro de una perspectiva en la cual la palabra pronunciada se toma en consideración y no sólo se recibe, se abre el camino para las interpretaciones[9]. Para la lógica es importante obtener *juicios* a partir de las palabras, pues éstos constituyen su tema específico. *Predicación* y *afirmación* son modos diferentes de indicar la misma cosa. A pesar de los significados diferentes de estas palabras su elección como términos revela el terreno común sobre el cual se erige esta interpretación: el

9. No es necesario refutar la lógica formal: es suficiente reordenarla mostrando las fronteras de su validez: ésta es la condición preliminar para apropiarse e interpretar en forma originaria esta lógica.

juicio proporciona una representación de algo y la predicación desarrolla un objeto que –y he aquí la *afirmación*– se plantea con sus predicados. Hay otros caminos por medio de los cuales se trata aquí –inducidos a ello por la búsqueda de esquemas operativos– de vincular la confrontación recíproca entre las cosas que se instaura en lo que sentencia la aserción, independientemente de que aquí se satisfaga realmente también aquello que en sentido propio es el juicio. Prescindiendo por ahora de la dificultad de los problemas planteados por esta reinterpretación –por ejemplo el hecho de que estos problemas podrían ejemplificar los esfuerzos que se hacen para llegar al juicio existencial– desde el punto de vista que aquí es determinante la palabra puede valer sólo, como ya hemos mostrado, como una expresión que tiene la tarea de fijar algo. Ha sido sustraída de su origen en el discurso del hombre. Ahora bien, si la palabra quiere ser investigada en su posibilidad interna la perspectiva que se vuelve fundamental es precisamente la fluidez del discurso.

La confrontación recíproca que se da en el discurso es un proceso en el cual se "asume" la relación con el otro. En el diálogo una palabra hala la otra; ¿pero palabras como *sin embargo*, *si bien*, etc. en lugar de qué es que están? No obstante seguramente dan a conocer algo: algo gracias a cuya realización por parte del otro la palabra llega a hacerse liviana por sí misma.

La trascendencia del discurso

1. La lógica formal encuentra sus "ejemplos" remitiéndose a lo que es notorio y encontrando la manera de que se predique de ello lo que ya se sabe: *la rosa es roja*.

Pero haciendo esto la comprensión seria no da pasos adelante. La banalidad de estos ejemplos escolares muestra todo el desgano para hallar soluciones con las cuales llenar, en un segundo momento, los esquemas construidos previamente. En efecto, las palabras efectivamente pronunciadas tienen en este caso sólo el valor de casos adecuados para ejemplificar la forma y la función que estos esquemas pueden asumir de manera ocasional. Son ejemplos en el mismo sentido en que se buscan ejemplos prácticos que se puedan referir también a ecuaciones algebraicas. Sin embargo en este caso no son tomados como ejemplos en sentido estricto, es decir, empleados para ejemplificar algo, como algo que es suficiente mencionar para que se resulte colocados completamente en la realización de una comprensión-propia. Ello se debe a la indudable fuerza de coacción de su concreción, de manera opuesta, entonces, a la función de los ejemplos escolares, en cuya concreción reside, por el contrario, el elemento que desvía y, por lo tanto, el problema sobre cuya solución se tiene que poner a la prueba la teoría. La lógica hermenéutica tiene su punto de partida en la situación tal y como ésta se trasfiere a la palabra. Contrariamente a la lógica escolástica, según la cual el conocimiento de la situación tiene simplemente que ilustrar el resultado ocasional de lo que ella trata de identificar como "juicio" (reduciendo con ello el resultado a la forma del juicio, que considera el elemento esencial de su sistemática y de su articulación). Hay que a-propiarse explícitamente de la palabra realmente pronunciada comprendiendo-por-sí-mismos la realización de la palabra. Ésta se convierte en un ejemplo en cuanto, asumida como un puro ejemplo, hace que uno sea encontrado (*betreffen*) donde, puesto que se comprende

casi a escondidas, lo que la praxis con su superficialidad deja naturalmente atrás y habitualmente oculta. Sólo gracias a una interrupción de la praxis y como consecuencia de una *epojé* emerge, gracias a un ejemplo, una ilustración intuitiva. Un verdadero ejemplo no me "da" simplemente lo que veo sino que evoca en mí algo que luego, como en un espejo, encuentro en el ejemplo[10].

Para la lógica de los enunciados el hecho de que la palabra pronunciada se encuentre en relación con una situación puede solamente indicar la ocasionalidad de ciertos "significados", una ocasionalidad relativa sin embargo, si se mira con atención, a la designación. Por ejemplo, "llueve" indica con seguridad un estado de cosas cuyo *hic et nunc* podría también ser determinado objetivamente.

10. Con el ejemplo se obtiene la conciencia de algo respecto de lo cual antes se era, en un sentido preciso, inconscientes. *Inconsciente* significa que el *Dasein* aún no se ha apropiado explícitamente de lo que en esta situación lo había orientado hacia la comprensión de sí mismo. Sólo en los ejemplos es posible representarse los problemas propiamente filosóficos. Platón, cuando no encuentra una salida, habla de *aporía*: por ejemplo, una cosa tiene muchas cualidades, y aunque en cada una la cosa de alguna manera "es", ninguna de estas cualidades es la cosa misma; pero se puede recordar también el ejemplo cartesiano de la candela de cera que se derrite: en cierta forma se toma como si la cera derretida fuera la candela de antes, sin poder, por otra parte, hacer explícita esta comprensión. *Si nemo a me quaerat, scio; si quarenti explicare velim, nescio* (S. Agustín, *Confesiones*, libro XI). El carácter aporético consiste en que siempre soy yo *mismo* lo que es puesto en discusión, puesto que la estructura de mi exis-

Sin embargo "llueve" es una observación que se hace al ver que afuera está lloviendo. La lluvia se toma como una circunstancia a la cual se le presta atención porque lo que interesa es que es un obstáculo para nuestros proyectos. Aún admitiendo que en todo decir se consigna simultáneamente el *aquí* y *ahora*, lo que *aquí* y *ahora* dan a conocer no puede ser fijado en datos objetivos. Sólo porque en estas expresiones se asume una cierta situación es posible usarlas también, dado el caso, para designar, de vez en cuando y en breve, determinados lugares de una realidad objetiva extendida espacio-temporalmente. Pero sólo de vez en cuando, es decir, cuando la zona que aquéllos designan es objeto de alguna consideración. Pero "llueve" (*es regnet*) no se refiere a

---

tencia se manifiesta en estas interpretaciones; puesto que aquí nos aferramos ante la presencia de un fundamento que por esencia nos precede y respecto del cual, por lo tanto, es imposible tomar distancia; y puesto que, por último, siempre nos hallamos atrapados en nosotros mismos, prisioneros de la órbita de nuestro propio fundamento. La justa comprensión se manifiesta aquí en el hecho de que permanecemos en esta autocomprensión con el fin de apropiarnos de nosotros mismos en nuestro propio origen; así como en la renuncia a abrirse un *poros* en los "problemas", como si éstos fueran sólo dificultades objetivas que pueden ser removidas.

La filosofía no encuentra sus propios límites ni en la manera en que existe quien hace filosofía ni en un objeto. Aquí es posible apelar sólo al otro; la mayéutica socrática sigue esta orientación: como consecuencia de los *epaktikoì logoi* el alumno da a la luz un saber mejor, que antes, en la mirada dirigida hacia afuera, se hallaba oculto para él. Lo que éste

algo así, sino a lo que nos proponemos hacer, a las cosas de las cuales me tengo que ocupar. Es una expresión que indica el mal tiempo. Una declaración como "aún está lejos" (*es ist noch weit*) adquiere sentido sólo en cuanto se dirige hacia... Y este "*es...*" no es, por ejemplo, algo que se puede reducir al concepto de distancia. Aquello que en "llueve" (*es regnet*) o en expresiones semejantes se trasfiere a la palabra es un conocimiento que se puede conservar sólo en la situación. Prescindiendo de la exactitud de su notación también las palabras son verdaderas sólo si se comprenden en relación con la realidad en curso. Lo que significa "llueve" no es algo a lo cual nos podemos referir como a un fondo estable y disponible.

Aquello de lo cual habla el discurso, es decir, a lo cual se refiere, es siempre una situación dada. Pero también se puede llevar el discurso a algo, plantear algo, por ejemplo trayendo algo a la memoria. Sin embargo este

---

comprende en forma inesperada es que en él hay algo anterior que en un primer momento se descuida de manera natural y necesaria. El otro es liberado con ello de la prisión de sí mismo. El hecho de que sea comprendido cerca de... indica una suspensión = *epojé*. Y puesto que la existencia puede ser transferida a esta condición por obra de otra existencia, si lo que tiene que ser indagado es el carácter relacional del *dialegesthai*, la posibilidad misma de la filosofía se convierte en un problema. El filosofar indica una relación libre entre el uno y el otro. La dificultad de introducir a la filosofía estriba una disciplina vinculada a un interés natural u objetivo como el que puede suscitar incluso la lógica formal, como tampoco una disciplina a la que, una vez iniciado, se pueda abandonar

objeto del discurso, que nunca se puede nombrar abiertamente y cuya presencia, sin embargo, es la condición para que el discurso se comprenda, no es aquello de lo cual parte explícitamente el discurso, como por ejemplo el sujeto de su predicación. Lo que se encuentra bajo la mirada del discurso permanece solamente en la mirada. De esta manera se asumen problemas que en esta ocasión se tornan apremiantes a pesar de su extrema diferencia. La manera como la mirada atrae y le da forma a las cosas, es decir, la manera como el discurso las expone revela precisamente la trascendencia del discurso, que muestra que es irreductible a cualquier intencionalidad. Acudiendo al llamado del otro se lo toma en cuenta y hasta se lo compromete, y así sucesivamente.

La lógica formal, que examina todo *dictum* en su contenido objetivo, desde un principio se muestra incapaz de estar a la altura de lo que un juicio existencial aspira a proclamar. "Existe la llave para esta cerradura";

---

al principiante. La filosofía siempre se halla en el comienzo; no es una disciplina a la que nos podemos dedicar como nos sumergimos en el ejercicio de una disciplina. La filosofía no tiene en cuenta los intereses y los sentimientos naturales. Mientras que la ciencia es una empresa en la que nos extendemos naturalmente la filosofía vive en una tensión permanente con la praxis natural.

Según Platón la filosofía comienza con el *thaumazein*, con la maravilla o estupor hacia aquello que aún no se ha ni visto ni oído: somos aferrados por lo que no nos esperábamos. El sentimiento filosófico consiste en esto: cuando somos aferrados en medio de lo obvio (hasta ahora predominante) somos remitidos a nosotros mismos.

ésta "existe (*da ist*)"; "hay casos (*es Fälle gibt*) en los cuales..."; "hay (*es gibt*) una solución para ecuaciones de este tipo" –pues bien, todo ello "existe (*es gibt*)" (como algo que es simplemente presente o "aparece delante") si puede ser tomado en consideración. En el ser-simplemente-presente *de la* o de *una* llave... (¡el resultado no cambia!), el otro es conducido a conocer el dato, por ejemplo de esta situación determinada; seguramente más allá de la manera como el dato se le presenta en un primer momento. En las palabras "existe el caso de que..." alguien se presenta a alguien más anticipando las dudas nacientes, como el testigo de la realidad efectiva de tales casos; o hace que el otro considere explícitamente la realidad de algo (de la cual no duda), para que no lo olvide dirigiéndose a metas utópicas. En ambos casos conduce al otro a una relación con la realidad. He aquí qué significa, ahora, "darle a conocer algo". Sin embargo esta aseguración del otro no puede hacerse corresponder a un "juicio" desvinculado de una determinada condición.

2. Una situación siempre es la situación de alguien. No es en lo absoluto una constelación objetiva y no se puede exponer en la forma de la universalidad. Es verdad que hay situaciones típicas que, en cuanto tales, están en una relación explícita con condiciones de vida y destinos igualmente típicos. Una situación es, por ejemplo, "estar en la calle". "En la calle" no se debe entender sólo como la indicación de un lugar. Como situación "en la calle" establece que la vida en la modalidad de la comunicación se desarrolla en la calle, que mis posibilidades están ligadas a la calle, que puedo ser visto por los otros en la calle como también puedo, sin ser obligado a ello,

encontrar a alguien que conozco. La situación (*Situation*), por lo demás, no se reduce a la *condición* (*Lage*) que, como condición táctica o como condición de una cierta operación, puede ser descrita objetivamente y juzgada positiva o negativamente en relación con el estado de las cosas. Cualquiera puede venirse a encontrar en una u otra de estas condiciones. La condición de alguien encuentra su medida en las circunstancias, que en tal caso se refieren a una praxis fijada de manera decididamente objetiva. Mi condición, por ejemplo, es la de capitán. Con las locuciones "venirse a encontrar en la condición", "tener la ocasión", etc., nos referimos a posibilidades intramundanas, entendidas como el cumplimiento objetivo de lo que condiciona mi propósito. Las condiciones son claras, o por lo menos pueden ser explicadas a alguien, pueden ser aclaradas y fundadas en sus elementos. La situación, por el contrario, no tiene una "estabilidad" semejante, sobre cuya base podría ser considerada y juzgada. Por más que los detalles de una situación puedan ser aclarados sobre la base de circunstancias, de hechos accidentales, etc. la situación en su conjunto –puesto que en su centro no hay nada que sea objetivo– permanece esencialmente insondable. Se convierte en objeto de una experiencia posible por el hecho de que cada paso de la existencia sucede en la forma de un retomarse-a-sí. He aquí los límites del hombre: que no posee su propio comienzo y sólo de manera involuntaria puede encontrarse y aferrarse donde...

Yo asumo la situación que me es dada. Sólo si cambio algo y no intervengo en el resto me comporto como el *sujeto* de esta situación. Pero lo decisivo es que la situación es *esta* situación *sólo* porque es la mía o la de alguien

más, según el caso. El hecho de que una situación sea dada no designa el criterio inmutable de una representación, aunque sea precisamente la conciencia la que establece luego una confrontación entre lo dado y un no-dado entendido como lo que se halla inicialmente escondido.

El carácter comprometedor que expresa el que la situación sea "dada" indica, más bien, que a través de este ser dada reconocemos que somos puestos. "Asumiendo" el ser dada le correspondemos. Pero ya la definición implica una dirección, es decir, la conformidad con una intención. El conocimiento de la situación se refiere a las posibilidades que en ésta se abren. La indeterminación evidente de la situación no indica el carácter lagunoso de un conocimiento para mí parcialmente escondido. Pues la situación no se reduce a las circunstancias en las cuales se encuentra el ser-ahí. Las circunstancias se tienen en cuenta simplemente en cuanto circunstancias particulares. Y sólo si considero atentamente una situación las circunstancias pueden ser juzgadas como favorables o adversas. Sólo a la luz de mi decisión la situación llega a manifestarse. La abro para mí si con ello me alcanzo a mí mismo. Sólo a partir de ello la situación adquiere una fisionomía y un significado preciso. "Percibir" la situación equivale a cumplir algo. Una potencialidad de tal percepción consiste en que se tiene la posibilidad de vislumbrar ante sí lo que para el temeroso permanece inaccesible incluso como posibilidad. Mientras que el hombre resignado se rehuye a sí mismo convirtiéndose en el objeto puro y simple de su propia condición, quien conoce la situación se abre camino y se convierte en el sujeto de la situación

misma. Sólo la intervención temeraria produce esta superioridad. Se "está" en las situaciones, y este "estar" indica que se ha superado la abierta indecisión. Solamente la actividad vinculada al estar garantiza una visión de conjunto y la libre distancia.

Se hace algo a partir de la situación. Se le confiere una configuración a lo que antes no era, por así decirlo, aún nada. Ésta cambia en forma caleidoscópica la propia fisionomía según la esfera de acción de las decisiones en que viene a encontrarse; precisamente porque aún se encuentra en-suspenso y, ante todo, en espera de que se le dé una forma (por medio de un poner-en-relieve), la situación se manifiesta en el reflejo de la existencia humana.

El carácter inicialmente oculto de la situación se expresa en la manera como es asumida. Esta asunción es una visión. Y es precisamente en la urgencia de la pregunta[11] que sale a la luz todo lo determinado que hay en la situación dada. La articulación de tal pregunta constituye el primer paso de una aclaración. Enteros complejos de hechos son enfrentados en forma de preguntas. Las locuciones "tenemos la pregunta...", "la pregunta es obvia...", "aquí la pregunta está bien formulada, es decir, que es la pregunta adecuada" muestran

11. Lo que nos coloca ante los *problemas* es, en sentido estricto, el nivel alcanzado por determinada ciencia: es el caso de la medida para la física moderna o de la decisión para la matemática. Los problemas aparecen sólo cuando determinamos y perfeccionamos la posición que defendemos, si bien ésta no es vinculante por lo que se refiere a su efectividad.

que la pregunta nace de la urgencia de la situación[12]. Más precisamente, la pregunta siempre es: *si* o *si no* o *si acaso* o *hasta si*, y así sucesivamente. La crítica titubeante, la verificación atenta, la curiosidad prudente: es en estos elementos que se muestra la dirección y la formulación de un comienzo. Pero la fugacidad de este ver y verificar (guiados por conocimientos previos) se contrapone a la atención que, en cuanto actitud, se halla permanentemente en espera de lo que se puede mostrar por sí mismo, es decir, que espera que las cosas se acerquen por sí solas.

La asunción implica una transformación de la situación. En efecto, ver significa aferrar una cosa y, volteándose hacia un lado, abandonar la otra. Pero todo concepto es precisamente el índice de estas decisiones previas.

La apertura de la situación se verifica en el conocimiento y en la determinación de algo en cuanto tal. Nos orientamos sobre las cosas. De esta forma se abre camino el significado de orientación como determinación de una estadía. En efecto no se conocen las cosas, los objetos sino el estar-presente de una silla, el estar ante mí del hierro. Con la determinación, cuyo objeto se fija aquí por primera vez, se llega a un estar-expuesto-a-

12. Cuando se asume la pregunta del otro, es decir, cuando se pone a prueba el esfuerzo del otro (iniciado tanteando el terreno) por aclarar una condición, se le corresponde. Ahora, en la respuesta se vuelve a la palabra del otro, pero no necesariamente a la pregunta y menos aún al requerimiento de cierta información. Al fin de cuentas en la pregunta que se "dirige" a alguien se esconde otra pregunta que quiere saber si la persona interesada sabe la respuesta.

verificación. La observación de alguna cosa *como ésta* no es sino una primer paso adelante. Orientarse significa aferrar y articular. De esta manera adquiere importancia una cierta forma de la situación.

La situación siempre es una situación en la cual puede llegar a encontrarse alguien más. Así como no se puede objetivar haciendo de ella una condición no se puede tomar, forzándola, como el destino en el cual nos reponemos, como si se tratara de nuestro propio destino. Generalmente el significado de caso y destino es el de una desventura. Somos embestidos por un destino, mientras que las situaciones las podemos prever. Las capacidades de un hombre se miden por la manera como se muestra a la altura de las situaciones. La sabiduría y la prudencia, como también la estupidez y la desconsideración se revelan según como se enfrentan los riesgos y se dominan las situaciones. Las desventuras son instructivas. Se espera el destino y se tienen en cuenta las circunstancias casuales como, por el otro lado, se tiene en cuenta que algo puede llegar a serme útil. El destino común es diferente del destino personal precisamente por su temporalidad, por el hecho de que *le-cae-casualmente-encima* a alguien desde afuera. Lo que corresponde al destino personal es, en efecto, algo que nos ha *llegado* y de lo cual tenemos que *hacernos cargo*. A los asuntos del destino común –en el significado más estricto de la palabra "destino"– les atribuimos el origen en algo diferente. La situación nace de la evolución de circunstancias accidentales. Aquí se manifiesta el carácter dispersivo de la situación. En el propio destino, por el contrario, nos hallamos como si nos hubiésemos encontrado a nosotros mismos. El concepto de destino personal se articula así en un significado más denso: in-

dica que nos debemos acercar responsablemente a lo que se ha realizado y que constituye el a-lo-que de nuestra realización. El destino individual de alguien es *él mismo*, su historia. Los eventos que obedecen al destino común y al caso se revelan en sus consecuencias, son algo intramundano, a diferencia del destino individual que, siendo siempre de alguien, no se puede concebir como algo universal. El destino común de alguien es, precisamente, un destino que lo embiste casualmente, mientras que el destino específico de un individuo es comprensible sólo a partir del individuo. Es verdad que también existen destinos individuales típicos, los cuales, sin embargo, no indican sino el carácter específico de la vida del hombre. Por otra parte con seguridad existe algo así como una *comunidad* del destino individual; por el contrario, se pueden compartir destinos comunes, se puede tener experiencia del *mismo destino común* (en sentido no estricto), pero en tal caso no se forma ninguna comunidad existencial. Los destinos comunes se pueden repetir, y así como todo suceso accidental le puede corresponder perfectamente a alguien más, hay desaventuras tan características de alguien que, como se suele decir, le podían suceder sólo a X: llegar siempre tarde, apostarle siempre al caballo que pierde, etc. El responsable de la repetición de semejante destino común es en este caso un factor intramundano que podemos considerar como un defecto (en el sentido de una predisposición natural). Los destinos individuales, por el contrario, no se pueden fundamentar y aclarar de esta manera, es decir, de manera objetiva. El hecho de que un destino común se pueda transformar en el destino de un individuo y que las experiencias que hace tengan la capacidad de transformarlo tiene su fundamento en el

carácter, es decir, en la identidad inalienable de este individuo. Si ante el destino común existe la posibilidad de afirmarse, de liberarse de la situación, logrando aferrar las cosas con algún expediente, en el caso del destino individual, por el contrario, es imposible liberarse. No se puede sino hacerse cargo de él. En este hacerse cargo de él el acento recae en la actividad de llegar-así-a-resolver-algo. En el lado opuesto se encuentra la resignación inerte que pretende reinterpretar lo que yo mismo no soy, atribuyéndose *chances* que hasta ahora me eran sustraídos y que, con la ilusión de que sean sus posibilidades, soporta como si fuese irrevocable aquello que, por el contrario, hay simplemente que asumir y, ante todo, sintetizar. En el destino individual nos relacionamos con nosotros mismos, al tiempo que nos reconocemos integrados en las situaciones sólo en la medida en que son, por ejemplo, situaciones peligrosas. Pero las situaciones son transformadas porque, en general, siempre cambian. Una situación es siempre sólo la situación que, en cada caso, se halla presente. Sin embargo, el hecho de que determinado evento accidental le puede ocurrir a cualquiera es diferente del hecho de que alguien se pueda encontrar en una condición. La expresión "quienquiera que se encuentre en ésta o en aquella condición" designa un preciso ámbito de circunstancias. Se sostiene que en este ámbito (objetivo, a la luz de lo que se ha observado acerca de la diferencia entre situación y condición) algo vale en todo o en parte. Por el contrario, cuando se hace notar que quienquiera puede ser embestido por un determinado evento accidental y que cualquiera puede llegar a encontrarse en mi situación, nos referimos a una típica forma de vida.

3. La situación es el lugar en que se puede encontrar al otro, en donde éste puede ser interpelado en su situación, encontrado en su ser. Es lo que ocurre explícitamente en el "tú eres...". Se trasfiere aquí a la palabra la diferencia con respecto a las cosas[13].

En efecto, las cosas, cuyo sentido ontológico es, aunque de manera inconsciente, determinante para la lógica, no son en realidad ni siquiera lo que son cuando simplemente se determinan e identifican. Tomemos por ejemplo la estatura de 1,82, en el sentido en que ésta es, por ejemplo, *mi estatura*. Más bien es necesario decir que *mi estatura* mide lo mismo que un asta de 1,82. Se definen así *ciertas proporciones* de manera que una se fije como reemplazo de la otra. Sólo la visión de conjunto permite que se comprendan las cosas, pues gracias a esta visión se aferran en su sentido fundamental. Que se consideren las cosas como... indica una recíproca confrontación que intenta fundarse de manera cada vez más estable. Pero entonces nos tenemos que acercar precisamente a las únicas preguntas con las cuales nos referimos a las cosas. La posibilidad de dejar-ser las cosas depende, en efecto, de mí.

La naturaleza particular de las proposiciones formadas con "son" y "eres" pone de relieve el hecho de que la "objetividad" del discurso no consiste simplemente en una referencia "intencional" a ciertos estados de cosas sino que indica una determinada relación y en todo caso debe ser conducida dentro de la trascendencia del discurso.

13. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927, pág. 54.

Al decir "yo" me nombro o me presento[14]. O si no me coloco, llego a mí mismo. Con las palabras "yo no" nos oponemos a una petición, etc. De manera análoga, cuando se dice "tú" nos dirigimos a un interlocutor para que replique, se lo solicita a la reciprocidad, se lo llama en causa o hasta se lo acusa. Lo que "tú" *dice* no es el individuo para el cual *vale* el pronombre. El término *pro-nomen*, que se refiere a "yo" y a "tú" sugiere una concepción del todo opuesta, para la cual estos pronombres están en el lugar del nombre[15]. "Yo" hace su aparición, se realiza ante todo en la palabra. No se debe descuidar la función existencial de la palabra, por ejemplo el carácter obligante del discurso relativo al "tú". El que una explicación antecedida por la expresión "yo" sea en un remitir y referirse a sí mismos es algo que el miembro del diálogo o quienes participan a una conversación comprenden de inmediato y por lo tanto de manera diferente de como lo comprende una tercera persona que no participa en la conversación. Ésta se limita a identificar a quien habla. Pero este punto de vista (el de la tercera persona que no participa) es el mismo que el de una lógica que considera la palabra en relación con el contenido objetivo enunciado por ésta.

Es verdad que "yo mido 1,82" es una indicación que ayuda al otro a orientarse. En este caso nos referimos a un estado de cosas y, desde este punto de vista, la primera persona no tiene un valor esencial sino puramen-

14. G. Stern, *Über das Haben*, Bonn, Cohen, 1928, págs. 160 y sigs.

15. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927, pág. 54.

te ocasional. Aquello de lo cual está exenta la indicación en cuanto tal es asumido, en cambio, por el discurso. En este caso digo algo de mí como de aquél en quien *yo me reconozco.*

"Yo mido 1,82" es una información que se me pide por lo que respecta a mis *conocimientos objetivos.* Pero en este caso no soy yo quien es interrogado personalmente, como lo soy, en cambio, cuando soy interpelado por el otro y, con una actitud responsable, correspondo a su llamado. Aquí se adhiere a algo que el otro acaso ya conoce o que ya ha comprobado objetivamente. Se hace esto sin reservas, abiertamente y sin sustraerse, sin intentar, por ejemplo, atribuirle a otro el hecho de que... La verdad[16] de este pedir-razón-de es algo distinto de la exactitud objetiva y de la correspondencia a los hechos por medio de las indicaciones. Ignorar algo con obstinación es diferente que mentir. En efecto, por más que sea cierto que una mentira no deriva simplemente del no-resultar-cierto de lo que se dice (por ejemplo, también nos podemos engañar), en todo caso es algo objetivo. No hay quien se le pueda oponer. El dar razón de lo que se dice se realiza, en efecto, como un paso hacia sí mismos: en la manifestación de la falsedad nos reconocemos por lo que somos. Lo que se expresa en este caso se *convierte* ante todo en una confesión. Las confesiones indican una crisis porque con la petición de dar razón de algo somos conducidos a nosotros mismos.

16. La falta de ambigüedad de la confesión no equivale a la lealtad. Se es leal hacia el *otro*, leales se "es". Una confesión es leal como explicación si no se omite nada de lo que se sabe de sí mismo o de cierta cosa.

Pero aquí no se habla *de* sí: la distancia implícita aquí, la objetividad no vinculada es exactamente lo contrario de la confesión efectiva. En el caso de la confesión es imposible, desde un principio, pretender identificar algo como un "juicio".

Nota sobre el autor

TONINO GRIFFERO

Hans Lipps nació en Pirna, sobre el Elba, en 1889. Estudió primero en Múnich, historia del arte, estética, filosofía (con Hans Cornelius) y arquitectura y luego, en Göttingen, la fenomenología de Husserl –y de Reinnach. Tras el grado en filosofía (con una tesis sobre las transformaciones estructurales de las plantas) empezó a estudiar medicina, pero se vio obligado a interrumpir los estudios a causa de la guerra, durante la cual sirvió como médico militar. En 1919 volvió a la Universidad y en 1921 obtuvo la habilitación tanto en filosofía (con una investigación sobre la filosofía de la matemática) como en medicina. Fue profesor de filosofía, primero en Göttingen, de 1922 a 1935, y luego en Múnich, desde 1935. Al estallar la guerra fue llamado al frente como médico militar; murió en 1941 durante la primera fase de la campaña de Rusia.

Probablemente la razón de la escasa difusión de la obra de Lipps reside tanto en su muerte prematura como en la asistematicidad, el eclecticismo filosófico (matemáticas, ciencias naturales, fenomenología, *Existenzphilosophie*, antropología, filosofía del lenguaje...) y el estilo arduo. El editor Klostermann de Frankfurt ha publicado cinco volúmenes (1976-7) que recogen casi toda su obra (I: *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, 2 vols., 1927-8; II: *Untersuchungen zu einer*

hermeneutischen Logik, 1938; III: *Die menschliche Natur*, 1941; IV: *Die Verbindlichkeit der Sprache. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik*, póstumo, 1944; V: *Die Wirklichkeit des Menschen*, póstumo, 1954). Lipps reelabora en forma original tres *Denkformen*: la fenomenología, de la cual retoma la "mirada" peculiar (atenta a las distinciones) y el interés por el aspecto "manifestativo"; el existencialismo (especialmente la analítica existencial de *Sein und Zeit*); y las ciencias naturales, cuya exigencia de considerar la existencia también en sus elementos biológicos comparte. Pero las investigaciones de Lipps deberían estudiarse también como anticipaciones de la teoría de los "actos lingüísticos" y de la filosofía del diálogo de Gadamer.

Lipps parte del proyecto (esbozado por Misch y por Heidegger) de restituir la lógica y el lenguaje a su origen práctico-existencial ocultado por la lógica tradicional. Ahora, la lógica hermenéutica, orientada hacia la *Faktizität* de la existencia humana, no elimina la lógica formal sino que muestra sus límites, así como no anula la relación objetivante-intramundana (*sachlich*) que el hombre establece con las cosas sino que pone al descubierto su fundamento lingüístico-existencial. El hombre, para llegar a ser sí mismo, tiene que cumplir una serie de pasos (*Schritte*) de "aproximación". Ante todo tiene que articular lingüísticamente las impresiones (*Eindrücke*) que lo afectan, cosa que es posible sólo porque se encuentra al interior de un mundo ya articulado lingüísticamente, entretejido de referencias (de "semejanzas" no estáticas), que Lipps define "concepciones" (*Konzeptionen*), es decir, "hábiles aprehensiones" (*gekonnte Griffe*), interpretaciones del mundo sin las cuales el hombre no dispone de "asidero" alguno en la

realidad y se dispersa en la indeterminación infinita del mundo y de sí mismo. Tales concepciones –no disponibles, en lo absoluto, como un fondo estable y demostrable (a lo sumo susceptible de una aproximación por ejemplos)– le garantizan al individuo un orden, siempre provisional y relativo, a pesar de que, en cuanto conocimientos y decisiones que anteceden (*Vorgriffe, Vorentscheidungen*) y hacen posible la apertura del ente, por lo general permanecen completamente escondidas e inconscientes. Su fundamento consiste en el "significado radical fundamental" (*wurzelhafte Grundbedeutung*), es decir, en una capacidad del lenguaje (diferente según las diferentes lenguas) para predeterminar el modo en que la realidad es entendida cada vez. Las palabras, en cuanto pre-decisiones, aferran la realidad y concretizan nuestras impresiones en una situación cada vez diferente. Mientras que la lógica formal elude la situacionalidad de la existencia considerándola ocasional, la lógica hermenéutica parte precisamente de la situación (*Situation*) que, a diferencia de la condición (*Lage*), nunca es algo que se puede determinar objetivamente (por medio de un silogismo) sino que es el resultado de un razonamiento concluyente (*Schluß*) que es, en todo sentido, una decisión. Por medio de los razonamientos-decisiones el hombre transforma el destino colectivo inauténtico (*Geschick*) en el destino personal (*Schicksal*) en que está comprometido, reaccionando de esta manera al desorientamiento que le produce una situación que se ha tornado incontrolable: la posición de Lipps es una variante ético-lingüística de la *Stimmung* decisionista tan difusa en la filosofía alemana de los años 20. Conducir a su conclusión un razonamiento modifica la situación no porque transforme objetivamente las cosas sino por-

que favorece la autocomprensión del *Dasein*, su "reponerse", por medio de sus posibilidades más propias-auténticas, del estado de alienación de la existencia.

De ello deriva la fuerza casi mágica del lenguaje, la responsabilidad (*Verantwortung*) de la palabra (que es "fecunda" sólo si es la palabra "efectivamente pronunciada" por un individuo, la palabra-en-situación) tanto en relación con la situación lingüística heredada, ante la cual nunca se alcanza la total independencia, como en relación con el otro, al cual se destina siempre aquélla y del cual se espera siempre una respuesta que la integre. En cuanto le da a conocer algo a alguien dejando que la cosa se manifieste por sí misma, la *Erfüllung*, el hacerse-verdadera la palabra, no es, entonces, su congruencia con algo externo (un objeto o un concepto) sino su ser asumida en la réplica del interlocutor (en cierto modo ya anticipada por la pregunta misma). El lenguaje siempre es una estructura de relación, un diálogo que desemboca en una visión (*Sicht*) irreductible a los interlocutores. Para Lipps, al igual que para Heidegger, la verdad es *Unverborgenheit*, apertura y no *adaequatio*: se da conformidad, exactitud (*Richtigkeit*) sólo en la situación inauténtica en que el mundo y la palabra se hallan escindidos. La "apertura", según Lipps, es obra tanto del *Dasein* como (casi una suerte de anticipación del "segundo" Heidegger) el lenguaje en su trascendencia. Pero si la palabra –según un pragmatismo justamente liberado de toda ilusión "terapéutica"– conoce interpretando, es decir, que no representa sino que ordena las cosas poniéndolas a disposición en forma nueva y al mismo tiempo aclarando los fundamentos velados de nuestra existencia, ello significa que el hombre, por lo general, se relaciona con el mundo de mane-

ra inconsciente. La palabra nos pone en condiciones de reapropiarnos de nosotros mismos sólo después de la interrupción de la inmediatez (Lipps reinterpreta así la *epoché*), sólo cuando el hombre, "aprehendido cerca de..." (*betroffen bei...*), "sorprendido" por un conocimiento inédito de sí mismo que le suscita una combinación de vergüenza y maravilla, se libera de la prisión de sí mismo trayendo a la conciencia (no concebida, en lo absoluto, como entidad fija) sus propios fundamentos inconscientes.

La verdad es, al fin de cuentas, la palabra, que abre sólo en la medida en que también puede cerrar (por ejemplo haciéndonos precipitar en la inautenticidad de los proverbios o de los eslogan); la palabra, que es potente (pues configura una y otra vez las situaciones) y a la vez impotente, pues la función hermenéutica que desempeña siempre está atrasada con respecto a la estructura inconsciente, inadvertida (*unter der Hand*) del "pre-". Es verdad que el lenguaje (auténtico) es el medio del "rescate" de sí, es decir, de la asimilación consciente de la propia autocomprensión precedente; pero sólo en cuanto realiza un camino ya trazado, más allá del cual ya se mueve una nueva e inconsciente comprensión del mundo. Pero esta circularidad lippsiana está lejos de constituir un defecto: no es otra cosa que una variación del tema heideggeriano de la *Geworfenheit*. Mucho más cuestionable es, en cambio, el hecho de que Lipps menosprecie el aporte de las ciencias del espíritu de una manera que elude el carácter histórico del proceso lingüístico por medio del cual el hombre llega a ser (provisionalmente) sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, vol. II, Friburgo-München, 1983, págs. 194-286 (ensayos de los años 40 y 60); K. H. Geißner, *Der Mensch und die Sprache. Studien zur Philosophie von H. Lipps*, Frankfurt a. M., 1955; L. Mues De Schrenk, *Das Problem der Ethik in Werk von H. Lipps*, Tubinga, 1962; M. Wewel, *Die Konstitution des transzendenten Etwas im Vollzug des Sehens. Eine Untersuchung im Anschluß an die Philosophie von H. Lipps und in Auseinandersetzung mit E. Husserl Lehre vom "intentionalen Bewußtseinskorrelat"*, Düsseldorf, 1968; E. Scheiffele, *Der Begriffe der hermeneutischen Logik bei H. Lipps*, Tubinga, 1971; W. von der Weppen, *Die existenzielle Situation und die Rede. Untersuchungen zu Logic und Sprache in der existenziellen Hermeneutik von H. Lipps*, Amsterdam, 1984; F. J. Owens, *"Bedeutung" bei H. Lipps*, München, 1987; *Beiträge zum 100. Geburtstag von H. Lipps am 22 November 1989*, en "Dilthey-Jahrbuch", 1989 (6), págs. 11-227 (ensayos de Avé-Lallemant, Busse, Herbstrith, Rodi, Schumann, Bollnow, Meyer-Drawe, Scheiffele, König, Finsler y algunas reseñas de H. Lipps); M. Doglio, *La logica ermeneutica di H. Lipps*, tesis de grado, Universidad de Turín, 1989/90 (que hemos tenido presente al redactar la presente nota).

Los autores

KARL-OTTO APEL

Profesor de Filosofía Social en la Universidad de Frankfurt. Autor de *Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Cues*, Bonn, Bouvier, 1955; *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1963; *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1973; [*La transformación de la filosofía*, Taurus, 1985, 2 vols.] *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975; *Die Erklären- Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, ibíd., 1979. Otras obras en versión española, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, 1990; *Estudios de ética*, Laia, 1986; Apel y otros, *Fundamentación de la ética y filosofía*, Siglo XXI, 1991.

ENRICO BERTI

Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Padua. Autor de *La filosofia del primo Aristotele*, Padua, Cedam, 1962; *L'unità del sapere in Aristotele*, ibíd., 1965; *Ragione filosofica e ragione scientifica nel pensiero moderno*, Roma, La goliardica, 1977; *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, L'Epos, 1987; *Le vie della ragione*, Boloña, Il Mulino, 1987; *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

JACQUES DERRIDA.

Profesor en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París y en la Universidad de Irvine (California). Autor de *De la gramatología* (1967) [Siglo XXI, 1986]; *La voz y el fenómeno* (1967) [Pretextos, 1990]; *La escritura y la diferencia* (1967) [Anthropos, 1990]; *Del espíritu* (1987) [Pretextos, 1990]; *La mano de Heidegger* (1984-90); *Europa, hoy* (1991). Otras obras en versión española, *La diseminación*, Fundamentos, 1988; *La deconstrucción de las fronteras de la filosofía*, Paidós, 1990; *Los márgenes de la filosofía*, Cátedra, 1990; *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, 1989; *La tarjeta postal. De Freud a Lacan*, Siglo XXI, 1987, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Pretextos, 1988; *La ley del género. Retóricas de la droga*, Elipsis, 1991; *Posiciones*, Pretexto, 1989.

UMBERTO ECO

Profesor de Semiótica en la Universidad de Boloña. Obras: *Opera aperta*, Milán, Bompiani, 1962 [*Obra abierta*, Ariel, 1979]; *La struttura assente*, ibíd., 1968 [*La estructura ausente*, Lumen, 1984]; *La definizione dell'arte*, Milán, Mursia, 1968 [*La definición del arte*, Martínez Roca, 1991]; *Trattato di semiotica generale*, Milán, Bompiani, 1975; *Lector in fabula*, ibíd., 1979 [*Lector in fábula*, Lumen, 1992]; *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Turín, Einaudi, 1984 [*Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, 1991]; *I limiti dell'interpretazione*, Milán, Bompiani, 1990 [*Los límites de la interpretación*, Lumen 1993]. Otras obras en versión española, *Cómo se hace una tesis*, Gedisa, 1987; *La estrategia de la ilusión*, Lumen, 1986; *El nombre de la*

rosa, Lumen, 1985; *Apostillas a* El nombre de la rosa, Lumen, 1986; *El péndulo de Foucault*, Lumen, 1989; *Apocalípticos e integrados*, Lumen, 1988; *De los espejos y otros ensayos*, Lumen, 1987; *Diario mínimo*, Península, 1985; *Signo*, Labor, 1989; *Las poéticas de Joyce*, Lumen, 1994; Eco y otros, *El signo de los tres*, Lumen, 1992; Carnaval, F.C.E., 1991; *La nueva edad media*, Alianza, 1986.

MAURIZIO FERRARIS

Profesor de Estética en la Universidad de Trieste.

Autor de *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milán, 1981; *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno*, ibíd., 1983; *La svolta testuale*, Milán, 1984; *Ermeneutica di Proust*, Milán, Guerini, 1987; *Storia dell'ermeneutica*, Milán, Bompiani, 1988; *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, ibíd., 1989; *Postille a Derrida*, Turín, Rosenberg, 1990; *La filosofia e lo spirito vivente*, Roma-Bari, Laterza, 1991; *Mimica*, Milán, Bompiani, 1993.

ALDO GIORGIO GARGANI

Profesor de Estética en la Universidad de Pisa.
Obras:*Hobbes e la scienza*, Turín, Einaudi, 1971; *Introduzione a Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza, 1973; *Il sapere senza fondamenti*, Turín, Einaudi, 1978; *Lo stupore e il caso*, Roma-Bari, Laterza, 1985; *Sguardo e destino*, ibíd., 1988; *La frase infinita. Thomas Bernhard e la cultura austriaca*, ibíd., 1990; *L'altra storia*, Milán, Il Saggiatore, 1988; editor de *Crisi della Ragione*, Turín, Einaudi, 1979 [*Crisis de la razón*, Siglo XXI, 1987].

SERGIO GIVONE

Profesor de Estética en la Universidad de Florencia. Autor de *La storia della filosofia secondo Kant*, Milán, Mursia, 1972; *Hybris e melancholia*, ibíd., 1974; *William Blake*, ibíd., 1978; *Ermeneutica e Romanticismo*, ibíd., 1983; *Dostoevskij e la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1984; *Storia dell'estetica*, ibíd., 1988; *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Milán, Il Saggiatore, 1988.

FRANCESCO MOISO

Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Milán. Autor de *La filosofia di Salomon Maimon*, Milán, Mursia, 1972; *Natura e cultura nel primo Fichte*, ibíd., 1979; *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*, ibíd. 1990; editor de la edición italiana con comentario histórico y crítico del *Carteggio e scritti polemici* de Fichte y de Schelling (Nápoles, Prismi, 1986); es uno de los autores de la edición crítica de las obras de Schelling de la Academia de ciencias de Baviera.

LUIGI PAREYSON (1918-1991)

Fue profesor de la Universidad de Turín y maestro, allí, de Eco, Givone, Moiso y Vattimo. Obras: *La filosofia dell'esistenza e C. Jaspers*, Nápoles, Loffredo, 1940; *Studi sull'esistenzialismo*, Florencia, Sansoni, 1943; *L'estetica dell'idealismo tedesco*, Turín, Ediciones de "Filosofia", 1950; *Fichte, il sistema della libertà*, Milán, Mursia, 1950; *Esistenza e persona*, Turín, Taylor, 1950; *Estetica: teoria della formatività*, Turín, Ediciones de "Filosofia", 1954; *L'estetica di Kant*,

Milán, Mursia, 1968; *Verità e interpretazione*, ibíd., 1971; *Dostoevskij*, Turín, Einaudi, 1993; en el último período, artículos fundamentales sobre el último Schelling; fue socio, entre otras, de la Accademia nazionale dei Lincei [de ciencias], de la Fichte-Komission y de la Schelling-Komission de la Academia de ciencias de Baviera para la edición crítica de las obras de Fichte y de Schelling. En castellano, *Conversaciones de estética*, Visor, 1988.

GIANNI VATTIMO

Profesor de Filosofía Teorética en la Universidad de Turín. Además de obras sobre Aristóteles [*Il concetto di fare in Aristotele*, 1961], Schleiermacher [*S. filosofo dell'interpretazione*, 1968], Nietzsche [*Il soggetto e la maschera*, 1974 [*El sujeto y la máscara*, 1989]; *Introduzione a N.*, 1985] [*Introducción a Nietzsche*, Península, 1988] y Heidegger [*Essere, storia e linguaggio in H.*, 1963; *Introduzione a H.*, 1971] [*Introducción a Heidegger*, Gedisa, 1993] ha publicado *Poesia e ontologia*, Milán, Mursia, 1968; *Le avventure della differenza*, Milán, Garzanti, 1979 [*La aventura de la diferencia*, Península, 1986]; *Al di là del soggetto*, Milán, Feltrinelli, 1981 [*Más allá del sujeto*, Paidós, 1992]; *La fine della modernità*, Milán, Garzanti, 1985 [*El fin de la modernidad*, Gedisa, 1986]; *La società trasparente*, ibíd., 1989 [*La sociedad transparente*, Paidós, 1990]; *Etica dell'interpretazione*, Turín, Rosenberg, 1989 [*Ética de la interpretación*, Paidós, 1990]. Otras obras en versión española, Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, 1989; Vattimo y Rovatti, *El pensamiento débil*, Cátedra, 1990;

Vattimo (compilador), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, 1992.

VINCENZO VITIELLO

Profesor de Filosofía teorética en la Universidad de Salerno. Autor de *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Urbino, Argalia, 1976; *Dialettica ed ermeneutica: Hegel ed Heidegger*, Nápoles, Guida, 1979; *Utopia del nichilismo*, ibíd., 1983; *Ethos ed Eros in Hegel e in Kant*, Nápoles, Edizioni scientifiche italiane, 1984; *La palabra hendida*, Barcelona, El-Serbal, 1990; *Topologia del moderno*, Génova, Marietti, 1993.

FRANCO VOLPI

Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Padua. Autor de *Heidegger e Brentano*, Padua, Cedam, 1976; *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphne, 1984; editor del *Lexicon der philosophischen Werke*, Stuttgart, Kröner, 1988; dirige la publicación de las obras de Heidegger para la editorial Adelphi de Milán.

Contribuyen en este libro grandes pensadores contemporáneos. Bajo el tema "Cómo argumentan los hermeneutas" intervienen Enrico Berti, Karl-Otto Apel, Aldo Giorgio Gargani, Maurizio Ferraris y Gianni Vattimo. Sobre "Topología del fundamento" discurren Jacques Derrida y Vincenzo Vitiello. Umberto Eco, Francesco Moiso y Franco Volpi estudian el tema "Historia y teoría". Sobre "Lógica hermenéutica" se presenta un ensayo de Hans Lipps. La introducción la hacen Gianni Vattimo y Maurizio Ferraris, seguidos por una breve y bella entrevista a Luigi Pareyson por Sergio Givone.

En la reflexión filosófica actual no se pone en duda la contribución de la hermenéutica en el planteamiento y orientación de problemas más allá del enfoque puramente positivista. Esta otra forma de filosofar posee su propia racionalidad y recupera temas como la historia, el ser-como-interpretación, el arte.

Utilizando la propuesta hermenéutica y la diversidad de temas que posibilita, este libro reúne una serie de ensayos de grandes pensadores contemporáneos: Vattimo, Apel, Derrida, Gargani, Ferraris, Eco, Pareyson.

Vitral

Acceso Abierto


ISBN 958-04-2808-5
9 789580 428084 >
C.C. 22157